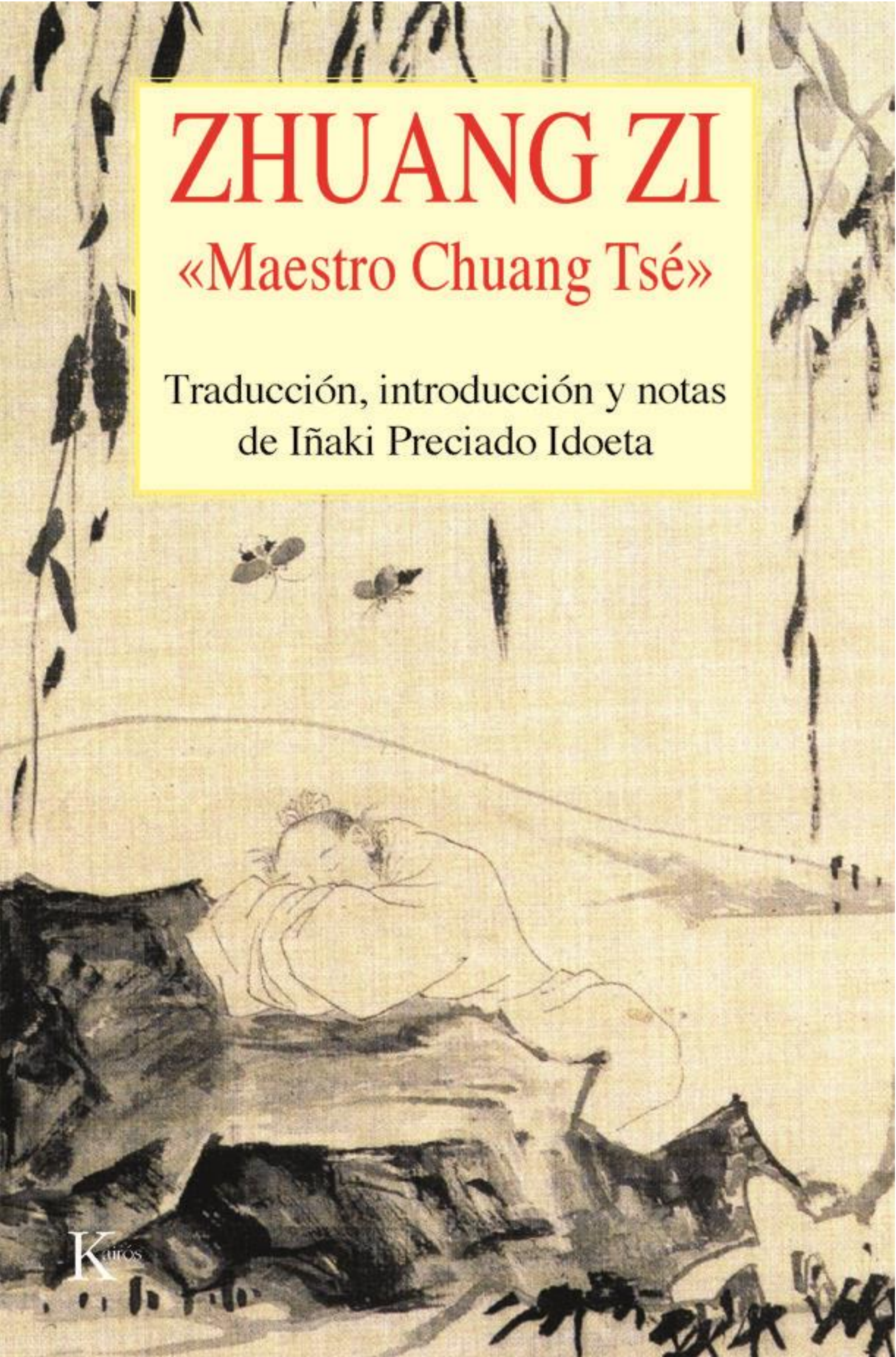

ZHUANG ZI
«Maestro Chuang Tsé»
Traducción, introducción y notas
de Iñaki Preciado Idoeta
Kairós

ZHUANG ZI

«MAESTRO ZHUANG»

Traducción, Introducción y Notas
de Iñaki Preciado Ydoeta



Numancia, 117-121
08029 Barcelona

huang Zi, Bibliothèque Nationale, Paris.
na y Agustín Pániker

ducción:
Iñaki Preciado
ición española:
Editorial Kairós, S.A.

lición: Junio 1996

7245-335-9
l: B-12.173/1996

osición: Beluga y Mleka s.c.p., Córcega, 267, 08008 Barcelona
y encuadernación: Índice, Caspe, 118-120, 08013 Barcelona

A la memoria de Jiang Qing.

A quienes todavía sueñan con la libertad.

INTRODUCCIÓN

En la civilización china el papel desempeñado por la Filosofía es equiparable al que, en otras civilizaciones, ha venido desempeñando la religión hasta época reciente.

El libro de texto obligado de los niños chinos eran los *Cuatro Libros* (*Analectas*, *Mencio*, *El Gran Estudio* y *El Medio Dorado*), Biblia laica del confucianismo, y como catón, para aprender los caracteres chinos, los pequeños escolares usaban el llamado *San zi jing* ("Clásico en tres caracteres"), un texto confuciano en frases de tres caracteres fáciles de guardar en la memoria. Una especie de catecismo, sólo que sin ninguna mención a un dios creador, ni a la idea de pecado, ni a la existencia de un cielo o un infierno.

Hablando en general, hay que decir que la religión es un fenómeno extraño a la mentalidad china. Cierto que el maniqueísmo, el nestorianismo, el islam, el catolicismo, etc., ganaron en diferentes épocas cierto número de adeptos, pero siempre fueron una exigua minoría (salvo el islam en ciertas regiones). El mayor arraigo lo ha tenido el budismo, llegado de la India allá por el siglo I, pero que en realidad no es una religión, como ya es sabido.

El lugar de la religión lo ocupará en China el pensamiento moral, basado en unos principios filosóficos determinados, y es esa ausencia de condicionamientos por parte de la religión lo que distingue a los sistemas filosóficos chinos de los sistemas filosóficos de Occidente. De suerte que se podría afirmar que

los chinos no fueron religiosos porque fueron filósofos. Ahora bien, su filosofía no pretende aumentar el saber positivo, sino perfeccionar al individuo, perfeccionar su mente, su espíritu. O incluso elevarlo por encima de la relatividad de los fenómenos a un nivel de comprensión superior.

El ideal del sabio está presente en todas las escuelas de pensamiento. El sabio es aquel que ha alcanzado la perfección espiritual, pero su papel y su actitud con respecto a la sociedad es muy diverso de una escuela a otra, y aun en su modo de comportarse pueden llegar a ser antitéticos. Este es el caso del sabio taoísta frente al sabio confuciano, como luego veremos. Con vistas a facilitar la mejor comprensión del *Zhuang zi*, resumiremos algunos de los aspectos más destacados que caracterizan la filosofía china en general, y el pensamiento taoísta en particular.

LA FILOSOFÍA CHINA

Entre otros, hay tres rasgos que pueden servir para caracterizar a la filosofía china:

– La razón (no dialéctica), con sus primeros principios lógicos (Identidad, No contradicción,...) *no es el fundamento del filosofar*. Dichos principios, o bien se ignoran, o bien se trascienden en una suerte de *suprarracionalismo* superador de la dicotomía lógica radical del *ser-no ser*. Esto es algo patente sobre todo en el taoísmo y en el budismo, y que se manifiesta en las correspondencias entre el pensamiento hegeliano y el taoísta del *Lao zi*.

– Predominante contenido ético y humanista (sobre todo en el confucianismo). Todas las escuelas se ocupan directa o indirectamente de la moral y del gobierno.

– El hombre considerado como un elemento más de la Naturaleza, en armonía con ella, integrado en ella, y no enfrentado a ella, ni pretendiendo dominarla o someterla, sino acomodándose a ella (sobre todo en el taoísmo).

Pese a lo anteriormente dicho, la civilización china no es una excepción, y como en todas las demás, hallamos en sus orígenes unas claras creencias religiosas.

De tiempos de la dinastía Shang, en la segunda mitad del segundo milenio a.n.e., se conservan inscripciones sobre hueso o sobre caparazones de tortuga, de carácter oracular o mántico, que reflejan unas creencias religiosas. En aquella época, el rey rendía culto a sus antepasados: su linaje se remontaba a Shang di ("El emperador de lo alto"), suprema divinidad celeste. Asimismo se sacrificaba a diferentes deidades naturales: del suelo, de las mieses, de los montes y ríos. El Shang di, sin embargo, fue perdiendo paulatinamente su carácter antropomórfico y personal, para convertirse en el *tian* ("Cielo"), que con el tiempo, y en el taoísmo, acabaría identificándose con la Naturaleza.

Habrá que esperar a la dinastía Xi Zhou ("Zhou del Oeste"), que se prolongará desde el siglo -XI hasta el año -722, para asistir a los primeros balbuceos del pensamiento filosófico chino. A comienzos de dicha dinastía, Zhou Gong ("Duque Zhou") estructuró un sistema filosófico-moral, cuya finalidad no era otra que garantizar el orden de jerarquías en el marco del régimen esclavista. A la postre, dicho sistema sirvió de fundamento para el desarrollo de la doctrina confuciana.

Ahora bien, cuando la filosofía china va a conocer su máximo desarrollo y va a alcanzar un florecimiento nunca después igualado, será a lo largo del dilatado período que transcurre del siglo -VII al siglo -III. Es la denominada época Chun qiu ("Primavera y Otoño", de -722 a -481) y período Zhan guo ("Estados combatientes", de -481 a -221), siglos de profundos cambios económico-sociales y de guerras entre un mosaico de estados chinos. Época de gran inestabilidad y al mismo tiempo de un alto grado de libertad, lo que permitió la gestación y desarrollo de una gran variedad de escuelas filosóficas, las "cien escuelas" (*bai jia*). En el futuro, la única novedad, la constituyó en su día (siglo I) la penetración en el Imperio del Centro de la filosofía budista.

De esas "cien escuelas", seis destacaron sobre las demás. Así lo atestigua Sima Dan, tal y como se recoge en el *Shi ji* ("Registros históricos") del gran historiador Sima Qian (s. -II). Estas fueron las seis escuelas: *ru jia* (confuciana), *fa jia* (legista), *dao jia* (taoísta), *mo jia* (moísta), *yinyang jia* (cosmologista) y *ming jia* (nominalista). En el *Zhuang zi* se encuentran abundantes referencias directas a confucianos, moístas y nominalistas. Se suele tratar de críticas frontales a sus doctrinas, aunque a veces aparecen fragmentos de marcado tinte confuciano; ello se debe, en opinión de los comentaristas, a interpolaciones de copistas confucianos en época posterior.

EL PENSAMIENTO TAOÍSTA

Se trata de un pensamiento no homogéneo, que incluye desde filósofos próximos al confucianismo (Song Jian), hasta otros cercanos al legismo (Shen Dao). Pero frente al confucianismo y legismo, el taoísmo es una metafísica de gran profundidad, que supera de lejos los meros planteamientos ético-políticos de las otras dos escuelas.

La tradición taoísta se remonta a las figuras legendarias de Huang di (Emperador Amarillo) y Lao Dan, y de ahí que en tiempos de la dinastía Han del Oeste (ss. -II y -I) se la conociera como escuela de Huang Lao.

En opinión de algunos historiadores, los primeros taoístas fueron al parecer *yin shi* ("eremitas", hemos traducido un tanto impropiamente), antiguos letrados-nobles arruinados, insatisfechos con la realidad social, que sentían una profundo desprecio hacia el gobierno de su tiempo, e incluso hacia toda forma de gobierno (posturas anarquizantes). Su crítica se extendía a la religión y a la ética tradicionales. Sus sentimientos y doctrinas les llevaron a alejarse de la sociedad, e incluso de este mundo en sus posturas más radicales.

Uno de los más conspicuos representantes y prototipo del

pensamiento taoísta primitivo fue Yang Zhu, al que algunos hacen discípulo del legandario Lao Dan. De él no se conservan escritos, sólo citas de sus enseñanzas. Una de ellas se recoge en el libro *Xian xue* de la obra *Han Fei zi*: «(Yang Zhu) no estaba dispuesto a cambiar un solo pelo de su pierna por todas las riquezas del mundo». Es el *qing wu gui sheng* (despreciar las cosas exteriores y estimar la propia vida como lo más valioso). El hombre debe realizarse "pasivamente", cortando todas las ataduras que le ligan a las cosas y a los demás hombres, de suerte que su vida discurra inmersa en la Naturaleza. Por ello los confucianos acusaron a Yang Zhu de preconizar un individualismo egoísta radical, y así encontramos en un clásico confuciano como el *Meng zi* que la cita anterior aparece modificada: «no estaba dispuesto a arrancarse un solo pelo, aunque con ello hiciera un gran favor al mundo».

A esto se añadía, para mayor desesperación de los confucianos y demás escuelas del orden, un profundo talante anarcoide, que hizo que Yang Zhu y los taoístas de todos los tiempos mostraran cierto rechazo (o cuando menos, recelo) frente a las diversas manifestaciones de la autoridad y de los entramados jerárquicos.

Durante el siglo -IV las diversas corrientes taoístas conocieron un momento de gran apogeo. Los monarcas del estado de Qi acogieron en su corte a los más renombrados maestros atrayéndoles de su retiro. Así apareció una especie de universidad, de gran fama y prestigio en su tiempo, llamada *Ji xia*. En ella estaban representadas diversas escuelas, pero con predominio de los taoístas. Éstos aparecen divididos en varias corrientes, aunque con un denominador común: su interpretación del mundo y del hombre tiene su base y fundamento en el Tao (*dao*) y su manifestación en el No-actuar (*wu wei*).

En chino el carácter *dao* tiene varios significados. Del primitivo "camino", que en la época Chun qiu se interpretaba como "órbitas celestes" (*tian dao*), pasó a designar la ley que rige la vida del hombre, el destino (*ming*). Por otra parte, en el *Zhuang*

zi, y en los textos de las demás escuelas, encontramos a menudo *dao* con los significados de "doctrina" o "enseñanza" de un maestro ("hablar" es otra acepción del carácter *dao*), y de "método" (recuérdese el étimo de este vocablo).

En primer lugar, conviene decir que el término *dao* no es patrimonio exclusivo del taoísmo. El confucianismo emplea *dao* para representar la norma moral, en la medida en que se corresponde con los designios (caminos) del Cielo. Y en el legismo, *dao* es el proceso mismo de transformación de la Naturaleza, la síntesis suprema de todos los contrarios que se resumen en la contradicción universal y primera: ☯ YIN-YANG. Esta segunda interpretación es la más próxima al taoísmo.

¿Qué es el Tao para los taoístas? Los estudiosos occidentales, a menudo, no pueden escapar a la tentación de responder en clave hegeliana: una entidad primordial y eterna (Idea, Espíritu Absoluto), "anterior" a todas las cosas. Y apoyándose en los mismos textos taoístas, prosiguen: es inaccesible a los sentidos, es la Nada (*wu*), de la que surge el mundo visible (*you*, alienación de la Idea), en el seno del cual van apareciendo los seres particulares.

Esos mismos textos taoístas dicen que el Tao no tiene forma, no tiene límites; y por lo tanto no puede tener nombre (es inefable), dado que el nombre no se distingue de la esencia del ser significado. El verdadero nombre del Tao trascendente es él mismo trascendente, y por tanto incognoscible. Ahora bien, el Tao, por una parte es trascendente, pero por otra, en la medida en que se manifiesta, se hace inmanente en los seres, y a eso es a lo que el taoísmo llama *de* ("Virtud"), es decir la Virtud, entendida como fuerza epifánica, del Tao. Poco que ver, por consiguiente, con el *de* confuciano, que designa la virtud en su sentido más convencional.

En segundo lugar, el No-actuar (*wu wei*) es la otra idea cardinal del pensamiento taoísta. No se trata de la pura inacción o de la pasividad absoluta, sino de una reposada y serena no-intervención en el curso de los acontecimientos. El No-actuar presu-

pone una ausencia de intencionalidad, y así *wu wei* también podría traducirse perfectamente por "espontaneidad".

Este No-actuar es un atributo del Tao: «El Tao nunca actúa y sin embargo nada deja de hacer». Aquí aparecería una nueva interpretación del Tao como ley universal del movimiento y de las transformaciones del mundo. Estaríamos ante una concepción ateleológica del Tao, claramente opuesta a la de un Dios providente.

De suerte que, en esta línea de pensamiento, el discurrir, el desarrollo de la Naturaleza, no se rige por fines, sino que se verifica con total espontaneidad, sin forzamientos. Por ende, el sabio igualmente debe, identificándose con el Tao, dejar discurrir libremente su vida, suprimiendo metas y deseos, para así alcanzar la auténtica libertad. Todo ello muy en sintonía con el pensamiento budista, al que en tantos aspectos se encuentra próximo el taoísmo, o viceversa.

Aplicando al plano político la doctrina del No-actuar, el buen gobernante no debe gobernar, es decir no debe intervenir, sino respetar el libre curso de los acontecimientos. Entonces la sociedad de los hombres se ordenará por sí misma, de forma espontánea. Paradigma de lo cual fue el propio Mao Zedong en cierta etapa de su quehacer político (Revolución Cultural, "que las masas se eduquen por sí mismas"), y por ello los "confucianos" del Partido Comunista Chino le han condenado, *post mortem*, por su crimen de "espontaneísmo" (¿taoísmo?).

El Tao y el No-actuar serán, en definitiva, los dos puntos de apoyo de la postura vital adoptada por el sabio taoísta. Su moral transcenderá los conceptos de bien y de mal (*chao shan e*), vistos como una manifestación más de esa manía dicotomizadora de la mente humana, y se caracterizará por una idealización de la Naturaleza y de lo natural, que algunos explican a partir de la sociedad campesina primitiva en la que surgió y se desarrolló el taoísmo.

Bien es verdad que, en cierto modo, también en el confucianismo se descubren unas raíces campesinas, por cuanto no deja de ser la expresión teórica y ética del sistema familiar agrario, pero ya desde el principio la diferencia entre el confucianismo y

el taoísmo se hace notoria: mientras el primero afirma las responsabilidades sociales del hombre y el respeto escrupuloso de las jerarquías , el taoísmo se recrea en desplegar el elemento natural y espontáneo de los individuos. Este talante espontaneísta y de rechazo del encorsetamiento de normas y reglamentos ha venido aflorando recurrentemente a todo lo largo de la historia de China (su última manifestación fue la Revolución Cultural maoísta).

No es ésa la única diferencia importante entre confucianos y taoístas, pues éstos también rechazan toda idea de un Cielo dotado de inteligencia rector del mundo: lo que buscan es una unión mística (olvídese cualquier connotación religiosa del término) con un Todo indiferenciado. Y así vemos cómo los grandes maestros del taoísmo filosófico, Lao zi y Zhuang zi, consideraban que el hombre debe, siguiendo la ley del *dao*, permanecer en la pureza y quietud del *wu wei*, en la simplicidad natural, y adoptar una postura de "ignorancia" (*wu zhi*), y de ausencia de deseos (*wu yu*) y de espíritu de lucha (*wu zheng*): tal es la esencia (*chang ran*, "lo constante") de la naturaleza humana. Permaneciendo en semejante estado nos hacemos uno con el Tao.

Los principios y categorías morales confucianas, tales como la benevolencia (*ren*) y la justicia (*yi*), la piedad filial (*xiao*), y demás virtudes, son el resultado de un rechazo o de un abandono del Gran Tao, y de la pérdida consiguiente de la simplicidad original. Dado que estos principios y categorías "perturban la mente del hombre y van en contra de la naturaleza de las cosas", lo que hacen es seducir, engañar a los hombres incitándoles a perseguir renombre y riquezas. Particularmente, los ritos (*li*) representan un "debilitamiento de la lealtad y de la honestidad, y son principio del desorden"; vienen a ser el resultado y la manifestación de la degeneración del género humano.

De ahí que el *Lao zi* proponga «abandonar santidad y sabiduría», «dar la espalda a la destreza y al beneficio», reducir día a día conocimientos y deseos, para «retornar al estado de la primera infancia».

Zhuang zi, por su parte, considera trabas para la vida humana todas esas, según él, auténticas contradicciones que son en el fondo el *ren yi* (las virtudes de benevolencia y justicia), la diferenciación entre el bien y el mal, y la distinción entre verdadero y falso, vida y muerte, beneficio y perjuicio, cuya naturaleza vacía e ilusoria quiere hacer patente desde la perspectiva de su relativismo radical. Su ideal de vida no es otro que la plena libertad individual. Se trata de, mediante un esfuerzo místico de "cultivación del *dao*" (*xiu dao*, que incluye el *xin zhai* [abstinencia mental] y el *zuo wang* [meditación que transciende el mundo y el yo]), alcanzar un estado de insensibilidad corporal y anulación del intelecto (abandono del cuerpo y del pensamiento), es decir la gran unidad universal (*da tong*), en que el cuerpo se ha vuelto como un madero y la mente cual ceniza; un estado sin verdad ni falsedad, sin bondad ni maldad, del que están ausentes las nociones de beneficio y perjuicio; un estado más allá del bien y del mal; un estado místico superior en que la propia vida se hace una con el Cielo y la Tierra, se unifica por completo con todos los seres del Universo.

Un último punto del pensamiento taoísta que conviene no olvidar son las normas de conducta social que deben observarse con vistas a preservar la integridad de la propia persona. El *Lao zi* ensalza la debilidad y la humildad, afirma que «situándote detrás, te colocas delante; y extrañándote, te conservas»; considera que «negando el interés personal, se puede realizar ese interés», y que absteniéndose de la lucha, «el mundo no podrá luchar contra tí».

En línea parecida se expresa el *Zhuang zi* cuando dice que el hombre debe «no hacer uso de nada», para lograr así la «gran utilidad» propia. Dice: «Quien obra el bien no debe buscar la fama, quien obra el mal no debe buscar el castigo. Si tomamos como norma invariable acomodarnos en todo a la vacuidad, podremos conservar la vida, podremos guardar la integridad natural, podremos alimentar el cuerpo, podremos alcanzar la longevidad».

LA LITERATURA TAOÍSTA Y SU TRADUCCIÓN

En el aspecto formal, lo que llama la atención cuando se lee un clásico taoísta es la aparente incoherencia, o mejor, inconexión, de lo que en ella se dice. Nada de discursos elaborados, ni de argumentación minuciosa. Así, en el *Lao zi* nos encontramos con una sucesión de párrafos cortos, que a menudo poco tienen que ver unos con otros. Se explica, en cierto modo, porque estas obras no son obras filosóficas formales, por cuanto tampoco sus supuestos autores fueron profesionales de la filosofía. Además, se trata por lo general de recopilaciones, más o menos felices, de sus dichos, de sus cartas a discípulos o amigos, de diferentes épocas, y a menudo redactadas por diferentes personas.

Por otro lado los filósofos taoístas chinos tenían la costumbre de expresarse a base de aforismos (*Lao zi*, que no puede menos de recordarnos a Heráclito), o de relatos alegóricos y apólogos (*Zhuang zi* y *Lie zi*).

Ahora bien, esa falta de articulación viene compensada por lo sugestivo y sugerente de la expresión literaria. Son como pinceladas o golpes de luz que nos iluminan un territorio desconocido, y no ese encadenamiento silogístico que nos arrastra inermes en un dirección dada. Es decir se leen, con mayor libertad creativa, se deja de ser esclavo de las palabras. En el libro XXV del *Zhuang zi* se dice:

> «La nasa sirve para coger peces; cogido el pez, olvídate de la nasa. La trampa sirve para cazar conejos; cazado el conejo, olvídate de la trampa. La palabra sirve para expresar la idea; comprendida la idea, olvídate de la palabra.»

Todas estas circunstancias dificultan enormemente la traducción, en la que inevitablemente se pierde esa fuerza sugestiva del original, y en la que caben a menudo diversas e incluso enfrentadas interpretaciones, sobre todo en ciertos aforismos y fragmentos poco precisos.

De una manera muy particular, el fondo y las connotaciones místicas de los textos filosóficos taoístas presentan una doble dificultad: sus posibles afinidades con la mística cristiana, y la naturaleza a menudo críptica, esotérica, de su lenguaje (simbolismos, alegorías y demás recursos semánticos).

En el primer punto, el problema gira en torno a la hipotética similitud de las experiencias místicas, extáticas, de los sabios y eremitas taoístas, con las de los místicos cristianos. En caso afirmativo, la literatura castellana es de una gran riqueza en este campo (Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, Malón de Chaide, Juan de Ávila y otros muchos). Y aun tenemos esa tradición franciscana (Francisco de Osuna, Juan de los Ángeles), que a través de su canto a la Naturaleza, parece hallarse tan cerca del ideal taoísta. Sin embargo, no se debe olvidar que, bajo esas experiencias y vivencias individuales, subyace toda una teología totalmente incompatible con el pensamiento taoísta, y términos tales como mística, contemplación, visión beatífica, etc., no deberían usarse, para no inducir a error. Veamos a continuación tres aspectos muy concretos que se plantean al leer el *Zhuang zi*, y que es importante ilustrar para poder comprenderlo mejor.

1. La idea de Dios. Es completamente ajena al pensamiento taoísta. Pero, tropezamos de continuo en el *Zhuang zi* con términos que, para algunos sinólogos occidentales, recuerdan, más o menos remotamente la idea cristiana de Dios. Se trata, en esencia, de dos: *dao* y *tian*. Añadiremos algunas consideraciones a lo que antes se ha dicho de ellos.

El Tao (*dao*) coincidirá con el concepto de Dios en la medida en que se entienda como principio supremo, que "engendra" (de él surgen) y abarca todas las cosas. Es inefable, como absoluto. Es el Gran Uno (Plotino) en el que se anulan todas las contradicciones (Nicolás de Cusa). Y aquí aparece la diferencia nítida que separa al Dios de la ortodoxia cristiana del Tao: Dios es SER, frente al Tao que es SER y NO-SER. Dios es el Absoluto, como opuesto a lo relativo (sus criaturas), frente al Tao, que es al mismo tiempo lo absoluto y lo relativo. Puestos a establecer forzadas implicaciones,

el Dios cristiano sería en todo caso una manifestación, o una emanación, del Tao. O bien el Tao, en todo caso, podría interpretarse a la luz del panteísmo del Cusano, de Bruno o de Spinoza.

En cuanto al Cielo (*tian*), si bien en el confucianismo primitivo podía tener, sin duda, un significado próximo al Dios de los deístas de la Ilustración, en la literatura taoísta, es prácticamente irrefutable que se refiere a la Naturaleza. Otra cosa es que se quiera interpretar en sentido spinoziano.

Por último, conviene comentar brevemente dos expresiones. La primera se repite constantemente en el *Zhuang zi*: *tian di* (Cielo y Tierra). En definitiva se refiere al Universo, al que se considera en un doble plano (que recuerda lejanamente la cosmología aristotélica), con algunos matices que no alteran sustancialmente el sentido principal. La segunda, que sólo aparece un par de veces, sí se presta a confusión: *zao hua* (que hace las transformaciones) o *zao wu* (que hace las cosas). Parece referirse a un "Hacedor", lo que ha llevado a algunos a proclamar la presencia del "Creador" en el *Zhuang zi*. Sin embargo, ni uno solo de los antiguos comentaristas chinos apunta en ese sentido; todos ven en ese "Hacedor" a la propia Naturaleza.

2. El alma. El concepto (y los correspondientes términos) de lo que en la tradición filosófico-religiosa occidental se denomina alma (desde los pitagóricos y Platón hasta los teólogos cristianos) se refleja en la literatura taoísta de forma muy confusa y compleja. Veamos los principales términos utilizados:

– *xin*, el más usado, significa literalmente "corazón", pero se emplea en el sentido de mente, conciencia, pensamiento, disposiciones mentales, etc. En nuestra traducción lo hemos vertido casi siempre por "mente", pues el taoísmo ignora toda esa idea de sustancialidad que acompaña al término "alma".

– *shen*, significa "espíritu", y así lo hemos traducido. Sería el término más cercano a nuestra "alma", aunque con las salvedades precedentes.

– *jing*, que literalmente significa "esencia", "semilla", "esperma", sería una especie de sustancia sutil, que, unida al *qi* (el

hálito, soplo o energía vital primigenia, o incluso energía cósmica), constituiría el *shen*, el espíritu del hombre.

Finalmente encontramos dos caracteres que, por lo general, se traducen por "alma": *hun* y *po*. Pero aquí el problema, lejos de resolverse, se complica. En el hombre hay tres *hun* y siete *po*. Las primeras son las almas del *qi*, principio de las funciones superiores, relacionadas con el Yang, y cuyo lugar natural es el Cielo. Las segundas, son las almas del cuerpo, principio de las funciones inferiores, relacionadas con el Yin, y cuyo lugar natural es la Tierra. Naturalmente, todo esto es una elaboración del taoísmo posterior, pero ya en el *Zhuang zi* vemos apuntar esta doctrina en algunos pasajes, si bien en los libros escritos en época posterior a Zhuang Zhou.

3. Las virtudes. En primer lugar conviene señalar que aunque el término virtud tiene para nosotros unas innegables connotaciones cristianas, su etimología refleja exactamente el sentido del carácter chino del que es la traducción. En efecto, *de* significa en los textos taoístas la "fuerza", el "poder", la "eficacia" del Tao. En ese caso lo traducimos con mayúscula: el Tao y su Virtud (Tao y Te). El *de* es la fuerza operante del Tao, así como las cualidades propias de los seres, recibidas del Tao (la "naturaleza" de Aristóteles). Ahora bien, *de* también significa "virtud", en el sentido tradicional de la palabra; y en este sentido lo usan los confucianos y el *Zhuang zi* cuando a las virtudes confucianas se refiere. Entre estas virtudes confucianas, objeto de crítica y denuncia por parte de los filósofos taoístas, dos son las principales: la benevolencia (*ren*) y la justicia (*yi*).

La benevolencia podría muy bien interpretarse como la caridad cristiana, si despojamos a ésta de su contenido teológico, pues Confucio la define en una ocasión como una especie de «amar a los demás como a sí mismo» (en otro lugar dirá que consiste en «dominarse y retornar a los ritos» [*ke ji fu li*]). Benevolencia es, por tanto, bondad, humanidad; siempre una virtud que se debe ejercitar de forma consciente con vistas a la propia perfección moral. Lo cual, por supuesto, choca frontalmente con la espontaneidad taoísta.

La justicia (*yi*) confuciana viene a ser la *dikaiosine* griega, en el sentido de que posee el *yi* quien cumple escrupulosamente con su obligación o deber moral. Por consiguiente, también podría traducirse (con vistas a disipar posibles confusiones) por "rectitud".

Y así llegamos a la diferente interpretación del término "sabiduría", o si se quiere de lo que se entiende por "sabio", en las diferentes escuelas filosóficas chinas. En el *Zhuang zi* se emplean varias expresiones para designar al sabio, o a veces los diversos grados de sabiduría. De ellas se informa en las notas al texto. Aquí sólo señalaremos que una de esas expresiones, *sheng ren*, suele a veces traducirse por "santo", lo cual queda fuera de lugar, por razones obvias. Salvo que se entienda la santidad desde un punto de vista estrictamente humano, como aplicable al hombre que es ejemplo de cualidades morales y de una conducta modélica. Es decir, el sabio de la antigua Grecia. En nuestra traducción hemos optado por esta versión.

Por lo que toca al carácter a menudo críptico del lenguaje taoísta, muchos son efectivamente los pasjes de más que difícil interpretación. Unos porque no se entienden bien, y otros porque se sabe, o hay fundadas sospechas de que quieren decir otra cosa. Se trata de pasajes claramente alegóricos, pero con alegorías cuyo significado no está claro.

A esto se añade que Zhuang zi juega con sus personajes, no se atiene a la verdad histórica, unos son reales y otros ficticios, o bien siendo reales hacen o dicen cosas que nunca hicieron o dijeron: lo que cuenta es la enseñanza, el mensaje; los personajes son un mero vehículo.

ZHUANG ZI Y EL ZHUANG ZI

Zhuang zi (Maestro Zhuang) pasa por ser el autor de la obra que lleva su nombre, como es el caso de la mayor parte de los antiguos filósofos chinos. De hecho, y como luego veremos, la

crítica moderna ha dejado establecido que sólo se le pueden atribuir los siete primeros libros de este clásico del taoísmo.

Poco se sabe de la vida de Zhuang zi. Su nombre era Zhou, y nació en -369 o -365 en Meng (para unos el actual Caoxian, en Shandong; para otros, Shangqiu, en la provincia de Henan), en el entonces estado de Song. Según el *Shi ji* ("Registros históricos"), Zhuang zi desempeñó por un tiempo un cargo de pequeño funcionario en su estado natal, aunque pronto volvió a su retiro. Vivió en voluntaria pobreza, si nos atenemos a la descripción que hace de él el *Zhuang zi*, y a aquel famoso episodio: fiel a su ideal taoísta, rehusó cuando le ofrecieron un alto cargo en la administración del estado. También parece que mantuvo una gran amistad, pese a sus divergencias ideológicas, con Hui Shi, uno de los principales filósofos de la escuela de los nombres; y así, el *Zhuang zi* recoge varios relatos de sus conversaciones. Murió en -290 o -286.

En cuanto al *Zhuang zi*, la obra que se atribuye a Zhuang zi, puede decirse que fue compuesta durante la época Zhan guo, es decir en los siglos -IV y -III. Ahora bien, dos son los problemas que se plantean: el del autor o autores, y el del contenido propiamente dicho.

Por lo que respecta al autor, se han planteado diversas, y aun encontradas teorías, a lo largo de los siglos. Controversias en las que no vamos a detenernos, sino que nos limitaremos a exponer las opiniones predominantes hoy en día entre los estudiosos chinos y los sinólogos en general. Se supone, mayoritariamente, que Zhuang Zhou fue el autor, directo o indirecto, de los siete primeros libros (*nei pian*, "libros interiores"). Una notable excepción es la de Yang Rongguo, quien argumenta que el libro II es obra de Shen Dao o de alguno de sus discípulos. El resto (*wai pian*, "libros exteriores"; y *za pian*, "libros varios") fue redactado por los discípulos de Zhuang zi, o por seguidores de sus doctrinas, en época posterior. Dicho en otros términos, los siete primeros libros reflejan el pensamiento de Zhuang zi (para Yang Rongguo también los libros IX, X, XVII y XXVII), mientras

que el resto sólo lo hace de forma parcial. Entre estos últimos libros, alguno pudieron ser escritos por filósofos de otras escuelas taoístas, y algunos fragmentos incluso por filósofos confucianos, como se explica en las notas de nuestra traducción.

Por lo que toca al contenido, el *Yiwen zhi* del *Han shu* ("Libro de los Han", s. I) cita 52 libros del *Zhuang zi*. Y también las referencias a los comentarios de Sima Biao (s. III) hablan de 7 "libros interiores", 28 "libros exteriores" y 14 "libros varios" (en lugar de los actualmente conservados 7, 15 y 11, respectivamente). En cualquier caso los 33 libros que han llegado hasta nosotros se corresponden con los comentados por Guo Xiang (252-312).

Anque el *Zhuang zi* se remonta, al menos en parte, al siglo -IV, fue en la época Wei Jin (220-420) cuando alcanzó una gran difusión y comenzó a ejercer una enorme influencia entre los pensadores chinos. Junto con el *Lao zi* y el *Zhou li* ("Ritos de Zhou"), formó la trilogía conocida como los "Tres Misteriosos" (*san xuan*), textos básicos de la escuela *xuan xue* ("doctrina misteriosa"), muy floreciente hasta el siglo VI, y que tuvo en Wang Bi a su máximo representante. Y ya en pleno apogeo de la religión taoísta, en el año 727 el emperador Xuanzong de la dinastía Tang confirió al *Zhuang zi* el título honorífico de "Verdadero Clásico del País de las flores del Sur" (*Nan hua zhen jing*), al tiempo que se convertía en uno de los textos canónicos de la religión taoísta. Desde entonces el *Zhuang zi* no ha dejado de ser una de las obras más apreciadas en China, tanto por su contenido filosófico, como por su forma literaria. Lu Xun, en este siglo, hizo de él un encendido elogio en su *Han wenxueshi gangyao* ("Epítome de la historia de la literatura china"), y el mismo Mao Zedong se inspiró en él para componer en 1965 uno de sus mejores poemas, "Diálogo entre pájaros" (*Niao er wen da*).

De las versiones del *Zhuang zi*, una de las más antiguas conservadas es la del *Guo Xiang zhu* ("Anotaciones de Guo Xiang"), aunque sus comentarios no sean del todo acordes con el sentido original del texto. De ellas existen varias ediciones (Guyi congshu fu song, Xu guyi congshu ying song, Ying ming

shi de tang y Si bu congkan ying song). En esta versión de Guo Xiang se basan dos de los más importante comentarios al *Zhuang zi*: el *Zhuang zi shiwen* (*Shiwen*) de Lu Deming y el *Zhuang zi shu* (*Cheng shu*) de Cheng Xuanying, ambos de la época Tang (618-907). Del *Cheng shu* existe la edición Dao cang. Posteriomente se escribieron algunas obras dignas de mención, como el *Zhuang zi yi*, de Jiao Hong (dinastía Ming), que recoge todos los antiguos comentarios y explicaciones sobre el *Zhuang zi* (ediciones xilográficas Ming wan li y Qing). A finales de la dinastía Qing, ya en el siglo XIX, Guo Qingfan escribe el *Zhuang zi jishi*, en el que se recogen los comentarios del *Guo Xiang zhu*, del *Shiwen* y del *Cheng shu*, así como otros muchos. En esta obra se tienen en cuenta las correcciones del texto de los eruditos de la época Qing. De ella hay varias ediciones (Si xian jiang she, Zhu zi ji cheng y la de la editorial Zhong hua). También de finales de la dinastía Qing es el *Zhuang zi jijie* de Wang Xianqian (edición xilográfica Qing, y edición Zhu zi ji cheng). Las manejadas habitualmente son las versiones de Guo Xiang, de Guo Qingfan y de Wang Xianqian. Ya en nuestro siglo, Ma Xulun y Wang Shumin realizaron numerosas comprobaciones y correcciones del texto en sus respectivos *Zhuang zi yi zheng* y *Zhuang zi jiao shi* (Editorial Shangwu). En este último se han cotejado todas las versiones conocidas del *Zhuang zi*. Por último, en fecha reciente la editorial Zhonghua ha publicado el *Zhuang zi jin zhu jin yi*, de Chen Guying. En esta obra se ha tenido en cuenta las diversas ediciones y copias conocidas del *Zhuang zi*, así como los comentarios, tanto antiguos como modernos. En ella hemos basado en gran medida nuestra traducción.

NUESTRA TRADUCCIÓN

Para verter el *Zhuang zi* al castellano nos hemos guiado principalmente por el texto y los comentarios de Chen Guying y de

Guo Qingfan. Este último recoge en su obra prácticamente todos los comentarios e interpretaciones sobre el *Zhuang zi* hasta el siglo XIX, y el primero añade los trabajos de investigación y las correcciones de los eruditos chinos, japoneses y occidentales del siglo XX. Secundariamente hemos consultado las obras citadas en la Bibliografía, lo que en algunos pasajes nos ha servido de gran ayuda para una más exacta traducción, o al menos para proponer posibles variantes. La división en capítulos, o fragmentos, de cada libro (señalada con número romanos), sigue la de Chen Guying. De los comentarios, hemos seleccionado los que hemos juzgado más adecuados para una mejor comprensión de la obra.

Para la transcripción de los nombres, y de los caracteres chinos en general, hemos seguido, como ya es norma, el sistema *pinyin* de la República Popular China; salvo, como es lógico, en el caso de los nombres incorporados desde antiguo a nuestra lengua (Tao, Pekín, etc.).

Para terminar quisiera manifestar mi agradecimiento a todos cuantos han hecho posible una traducción en la que soñaba desde hace tiempo, y de manera particular a Agustín Pániker, al profesor Gerardo López y a mi hija Izaskun.

Iñaki Preciado Ydoeta
Zarzalejo, febrero de 1996

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

1. EN LENGUA CHINA

I. Ediciones principales

Zhuang zi, edición en cuatro volúmenes encuadernados al estilo chino tradicional de una copia de la dinastía Ming, con los comentarios de Guo Xiang y Lu Deming, editorial Zhonghua, Shanghai, sin fecha.

Zhongguo zhexueshi ziliao jianbian. Xianqin bufen. (Compendio de materiales para la historia de la filosofía china. Época pre-Qin), dos volúmenes redactados en colaboración por el grupo de historia de la filosofía china del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de China y por el Seminario de historia de la filosofía china de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Pekín. (Libros y fragmentos aislados con traducción al chino moderno). Zhonghua, Pekín, 1973.

CHEN Guying, *Zhuang zi jin zhu jin yi* (El *Zhuang zi* con notas y traducción modernas), Shangwu, Taibei, 1977.

GUO Qingfan (dinastía Qing), *Zhuang zi jishi* (El *Zhuang zi* con una colección de explicaciones), 4 vol., en *Xinbian zhu zi jicheng* (Nueva colección de los diferentes maestros) de la editorial Zhonghua, Pekín, 1989.

LI Zhongyu, *Yuti Zhuang zi* (El *Zhuang zi* en lengua hablada), Shangwu, Taibei, 1974.

WANG Fuzhi, *Zhuang zi jie* (Aclaraciones al *Zhuang zi*), Zhonghua, Pekín, 1961.
WANG Xianqian (dinastía Qing), *Zhuang zi jijie* (El *Zhuang zi* con una colección de aclaraciones), Shangwu, Taibei, 1975.

II. Estudios

CHEN Guying, *Zhuang zi zhexue* (La filosofía del *Zhuang zi*), Shangwu, Taibei, 1977.
FAN Wenlan, *Zhongguo tongshi jianbian* (Compendio de Historia General de China), 4 vols., Renmin, Pekín, 1965.
FENG Youlan, *Zhonguo zhexueshi* (Historia de la Filosofía china), 2 vols., Shangwu, Shanghai, 1934.
Gongsun Long zi, ed. de Pang Po, Renmin, Shanghai, 1974.
GUO Moruo, *Nuli zhi shidai* (La época del sistema esclavista), Renmin, Pekín, 1973.
HOU Wailu, ZHAO Jibin y DU Guoxiang, *Zhongguo sixiang tongshi* (Historia general del pensamiento chino), 5 vols., Renmin, Pekín, 1957-1960.
HU Shi, *Zhongguo gudai zhexueshi* (Historia de la Filosofía antigua china), Shangwu, Taibei, 1977.
REN Jiyu, *Zhongguo zhexueshi* (Historia de la Filosofía china), Renmin, Pekín, 1966.
Zhongguo zhexueshi jianbian (Compendio de Historia de la Filosofía china), Renmin, Pekín, 1973.
SIMA Qian, *Shi ji* (Registros históricos), Zhonghua, Pekín, 1973.
YANG Rongguo, *Zhongguo gudai sixiangshi* (Historia del antiguo pensamiento chino), Renmin, Pekín, 1973.
Jianming zhongguo zhexueshi (Breve historia de la Filosofía china), Renmin, Pekín, 1973.

III. Obras de consulta

Ci hai ("Mar de palabras"), gran diccionario en 3 vols., Cishu, Shanghai, 1980.
Gu hanyu changyongzi zidian (Diccionario de caracteres de uso frecuente en la antigua lengua china), Shangwu, Pekín, 1979.

Hanyu da zidian (Gran diccionario de los caracteres de la lengua china), 8 vols., Coedición de Sichuan y Hubei, 1986-1990.

Zhongguo da baike quanshu. Zhexue (Gran Enciclopedia China. Filosofía), 2 vols., Editorial de la Gran Enciclopedia China, Pekín-Shanghai, 1987.

Zhongguo lidai mingren cidian (Diccionario de hombres famosos en la historia de China), por la Facultad de Historia de la Universidad de Nankín, Renmin, Changsha, 1982.

Zhongguo shenhua chuanshuo cidian (Diccionario de mitología y leyendas de China), Shanghai, 1985.

2. *EN OTRAS LENGUAS*

I. Principales traducciones y estudios.

ALLISON, Robert E., *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation*, State University of N.Y. Press, 1989.

ELORDUY, Carmelo (tr.), *Dos grandes maestros del Taoísmo: Lao Tse y Chuang Tzu*, Editora Nacional, Madrid, 1980.

FENG Youlan (tr.), *A Taoist Classic, Chuang-tzu* (sólo los 7 primeros libros), Foreign languages press, Pekín, 1989.

HANSEN, Chad, *A Tao of Tao in Chuang-tzu*, en *Experimental Essays on Chuang-tzu*, ed. Victor H. Mair, University of Hawaii Press, Honolulu, 1983.

HARLEZ, de (tr.), *Textes taoïstes*, París, 1891.

LEGGE, James (tr.), *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism*, Clarendon Press, Oxford, 1891 (reed. Dover Publications, N.Y., 1962.

LIOU Kia-hway, *L'oeuvre complète de Tchouang-tseu*, Gallimard, París, 1978.

MASPERO, Henri, *Le saint et la vie mystique chez Lao-tseu et Tchouang-tseu*, en *Bulletin de l'Association francaise des amis de l'Orient*, 1922.

PASTOR, J. Cl. (tr.), *Zhuang zi (Tchouang-Tseu). Les Chapitres intérieurs* (sólo los 7 primeros libros), Cerf, París, 1990.

SASO, M., *The Teachings of Taoist Master Chuang*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1978.

WALEY, Arthur (tr.), *Three Ways of Thought in Ancient China* (fragmentos), George Allen & Unwin, Londres, 1939.

WATSON, Burton (tr.), *The Complete Works of Chuang Tzu*, Columbia University Press, N.Y., 1968.

WIEGER, Léon (tr.), *Les Pères du système taoïste*, Cathasia, Les belles lettres, París, 1950.

WILHELM, Richard (tr.), *Dchuang dsi, das wahre Buch vom südlischen Blütenland*, Jena, 1920.

II. Taoísmo y Filosofía e Historia de la antigua China

CHANG Chung-yuan, *Le monde du tao*, Stock, París, 1979.

DEMARIAUX, J.-C., *Le Tao*, Cerf, París, 1990.

ELORDUY, Carmelo (tr.), *El libro de los cambios*, Editora Nacional, Madrid, 1983.

—*Mo Ti. Política del amor universal*, Tecnos, Madrid, 1987.

FUNG Yu-lan (Feng Youlan), *The Spirit of Chinese Philosofy*, tr. E.R. Hughes, Kegan P., Londres, 1947.

— *A History of Chinese Philosofy*, tr. Derk Bodde, Princeton University Press, 1953.

GRANET, Marcel, *La pensée chinoise*, Albin Michel, París, 1968.

—*Remarques sur le Taoïsme ancien*, Etudes sociologiques sur la Chine, París, 1953.

KALTENMARK, Max, *Lao Tseu et le Taoísme*, Seuil, París, 1965.

—*La Philosophie chinoise*, P.U.F., París, 1972.

KIELCE, A., *Le sens du Tao*, Le Mail, París, 1985.

MASPERO, Henri, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Gallimard, París, 1972.

—*Melanges posthumes sur les Religions et l'Histoire de la Chine*, Vol. 2, *Le Taoïsme*, París, 1950.

NEEDHAM, Joseph, *Science and Civilization in China*, 5 vols., Cambridge University Press, 1954-74.

PRECIADO YDOETA, Iñaki (tr.) *Lao zi (El Libro del Tao)*, Alfaguara, Madrid, 1979.
— *Lie zi (El Libro de la Perfecta Vacuidad)*, Kairós, Barcelona, 1987.
RAGUIN, Y., *Lecons sur le taoïsme*, Institut Ricci, 1981.
RIVIERE, Jean Roger, *El pensamiento filosófico de Asia*, Gredos, 1960.
ROBINET, Isabelle, *Histoire du Taoïsme*, Cerf, París, 1991.
WATTS, Alan, *Tao: The Watercourse Way*, tr. Horacio González Trejo, *El camino del Tao*, Kairós, Barcelona, 1976.
WELCH, H. y SEIDEL, A., *Facets of taoism*, Yale University Press, 1979.
WIEGER, Leon, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, Hien-hien, 1917.
ZENKER, E. W., *Histoire de la Philosophie chinoise*, Payot, París, 1932.

III. Obras de consulta.

Diccionario español de la lengua china, Instituto Ricci, Espasa-Calpe, Madrid, 1977.
Dictionnaire classique de la langue chinoise, por S. Couvreur, Kuangchi Press, 1966.

SIGLAS DE COMENTARISTAS
(seguidas del nombre y del título de su obra)

C. Zh.	Cui Zhuan	(citado en el *Zhuang zi jishi* de G.Qf.)
Ch. Bx.	Chu Boxiu	*Nanhua zhenjing yihai zuanwei*
Ch. Gy.	Chen Guying	*Zhuang zi jinzhu jinyi*
Ch. Qt.	Chen Qitian	*Zhuang zi qianshuo*
Ch. Sh.	Chen Shen	*Zhuang zi pinjie*
Ch. Shch.	Chen Shouchang	*Nanhua zhenjing zhengyi*
Ch. Xy.	Cheng Xuanying	*Zhuang zi shu (Cheng shu)*
F. Yl.	Feng Youlan	*Zhuang zi zhexue taolun ji*

F. Yzh.	Fang Yizhi	*Yao di pao Zhuang*
F. Zhsh.	Feng Zhisheng	*Zhongguo zhexue shi xinbian*
G. F.	Guan Feng	*Zhuang zi waizapian chutan*
G. Qf.	Guo Qingfan	*Zhuang zi jishi*
G. St.	Guo Songtao	(citado en *Zhuang zi jishi* de G.Qf.)
G. X.	Guo Xiang	*Zhuang zi zhu*
H. Jh.	Huang Jinhong	*Xinyi Zhuang zi duben*
H. Sh.	Hu Shi	*Zhongguo gudai zhexue shi*
H. Wy.	Hu Wenying	*Zhuang zi dujian*
J. H.	Jiao Hong	*Zhuang zi yi*
J. Xch.	Jiang Xichang	*Zhuang zi zhexue*
L. Dm.	Lu Deming	*Jingdian shiwen Zhuang zi yinyi*(*Shiwen*)
L. Fb.	Liu Fengbao	*Nanhua xuexin bian*
L. Hq.	Lü Huiqing	*Zhuang zi yi*
L. M.	Li Mian	*Zhuang zi zonglun ji fenpian pingzhu*
L. Md.	Luo Miandao	*Nanhua zhenjing xunben*
L. Sh.	Lin Shu	*Zhuang zi qianshuo*
L. Shp.	Liu Shipei	*Zhuang zi bu*
L. Wd.	Liu Wendian	*Zhuang zi bu zheng*
L. Xy.	Lin Xiyi	*Nanhua zhenjing kouyi*
L. Y.	Li Yi	(citado en el *Shiwen* de LuDeming)
L. Ym.	Lin Yunming	*Zhuang zi yin*
L. Zh.	Li Zheng	(citado en el *Zhuang zi jishi* de G. Qf.)
L. Zhy.	Li Zhongyu	*Yuti Zhuang zi*
M. Qx.	Ma Qixu	*Zhuang zi gu*
M. Xl.	Ma Xulun	*Zhuang zi yi zheng*
S. Yr.	Sun Yirang	*Zhuang zi zha yi*
Sh. Dq.	Shi Deqing	*Zhuang zi neipian zhu*
Sm. B.	Sima Biao	(citado en el *Zhuang zi jishi* de G.Qf.)
T. Hq.	Tao Hongqing	*Du Zhuang zi zhaji*
W. Fzh.	Wang Fuzhi	*Zhuang zi jie*
W. Ky.	Wang Kaiyun	*Zhuang zi neipian zhu*
W. Mh.	Wang Maohong	*Zhuang zi cunjiao*
W. Ns.	Wang Niansun	*Zhuang zi zazhi*
W. Rl.	Wu Rulun	*Zhuang zi diankan*

W. Shm.	Wang Shumin	*Zhuang zi jiaoshi*
W. Tx.	Wu Tingxu	*Zhuang zi zhaji*
W. Xq.	Wang Xianqian	*Zhuang zi jijie*
W. Yd.	Wen Yiduo	*Zhuang zi neipian jiaoshi*
X. D.	Xi Dong	*Zhuang zi buzhu*
X. Fg.	Xu Fuguan	*Zhongguo renxing lun shi*
X. X.	Xiang Xiu	(citado en el *Zhuang zi jishi* de G.Qf.)
X. Y.	Xuan Ying	*Nan hua jing jie*
Y. Lf.	Yan Lingfeng	*Daojia sizi xinbian*
Y. Shd.	Yang Shuda	*Zhuang zi shiyi*
Y. Wh.	Yang Wenhui	(citado en *Zhuang zi xinshi* de Zh.Msh.)
Y. Xw.	Yu Xingwu	*Zhuang zi xinzheng*
Y. Y.	Yu Yue (Qing)	*Zhuang zi ping yi*
Zh. Bl.	Zhang Binglin	*Zhuang zi jiegu*
Zh. Gy.	Zhu Guiyao	*Zhuang zi neipian zhengbu*
Zh. Msh.	Zhang Mosheng	*Zhuang zi xinshi*

Primera Parte:
LIBROS INTERIORES
NEI PIAN

LIBRO I. *EN PLACENTERA LIBERTAD*

I. En el mar septentrional hay un pez cuyo nombre es Kun.[1] Es enorme, pues mide no se sabe cuántos miles de li.[2] Múdase en pájaro, y entonces su nombre es Peng.[3] También las espaldas de éste miden no se sabe cuántos miles de li. Elévase por los aires sacudiendo con fuerza sus alas, parejas a esos grandes nubarrones que ocultan el cielo. Este pájaro, cuando el mar se agita y arrecia el viento,[4] vuela hasta el mar meridional. El mar meridional es un gran lago obra del Cielo.[5]

El *Qi xie*[6] es un relato de portentos. En él se lee: «Cuando el Peng vuela hacia el mar meridional, la espuma salpica hasta una altura de tres mil li, y los remolinos que forma el batir de sus alas lo elevan obra de noventa mil li en lo más alto del firmamento. Vuela aprovechando el gran viento del sexto mes».[7] Caballos salvajes, polvaredas, vivientes seres que se mueven empujados por el viento.[8] El cielo, azul; ¿es ése su verdadero color?, ¿es ilimitada su vasta extensión? Mira hacia abajo el Peng, y eso es lo que contempla.

Cuando las aguas acumuladas no son profundas, no tienen fuerza para sostener un gran barco. Viertes una taza de agua en un hoyo, y una pajita es allí como un navío; mas si pones una taza, se pega al fondo, pues el agua es poco profunda y grande el barco. Si la fuerza del viento no es grande, no tiene fuerza

para sostener unas alas gigantescas. Y así, cuando el Peng se eleva noventa mil li, es el viento el que lo empuja hacia arriba. Después tomará ventaja de la fuerza del viento y, con el cielo azul a sus espaldas y sin hallar estorbo, enderezará su vuelo hacia el mar meridional.

Una cigarra y una tortolilla se burlaban del Peng: «Nosotras, nos echamos a volar con todas nuestras fuerzas, y cuando encontramos con un olmo o un sándalo[9] nos posamos en sus ramas; y si no podemos llegar, pues sin más nos vamos al suelo; ¿para qué remontarse noventa mil li y volar hasta el sur?» Quien va a los alrededores de la ciudad, sólo ha menester provisiones para tres comidas, retorna ese mismo día, y aun con el estómago lleno; quien va a un lugar a cien li de distancia, ha de llevar provisiones para pasar una noche fuera; y quien tan lejos como a mil li, provisiones para tres meses. ¿Qué han de saber, pues, esos dos animalejos?

Un corto entendimiento no se puede comparar con un gran entendimiento, ni un ser de corta vida con otro de prolongada existencia. ¿Cómo sabemos que es así? Un insecto[10] que nace por la mañana y ya esa misma tarde muere, no sabe lo que es una luna; la cigarra que no vive más de dos estaciones, ignora lo que es un año; son dos ejemplos de corta vida. Al sur de Chu vive una tortuga prodigiosa[11] para la que quinientos años son una primavera, y quinientos años un otoño; y aun más, que en la remota antigüedad había una gran cedrela para la que ocho mil años era una primavera, y otros tantos un otoño. He ahí dos ejemplos de prolongada existencia. Aún en nuestros días Pengzu goza de gran fama en el mundo por su longevidad, que todos quieren compararse con él. ¿No es grande lástima?

Tang y Ji también tuvieron una plática de este tenor:[12]

–«Arriba y abajo, y en las cuatro direcciones, ¿hay límites?» –preguntó Tang a Ji.

–«¡Más allá de lo ilimitado sigue sin haber límites!» –respondió Ji.

«En el septentrión, donde ni brizna de yerba crece, hay un vasto mar: un gran lago obra del Cielo. Vive en él un pez, cuyo ancho alcanza varios miles de li y del que nadie sabe cuánto mide de largo. Su nombre es Kun. Y hay un pájaro, nombrado Peng, cuyas espaldas semejan al Taishan, y a esas nubes que ocultan el cielo sus gigantescas alas. Sobre los remolinos de viento, como cuernos de carnero, elévase hasta noventa mil li en lo alto del firmamento. Sobrepasando nubes y éter, con el cielo azul a sus espaldas, vuela hacia el sur y alcanza finalmente el mar meridional. Búrlase de él un gorrión, de esos que hay en los charcos: "¿A dónde va ése? Yo doy unos saltos, levanto el vuelo, y a pocas varas[13] vuelvo a posarme; revoloteo entre las zarzas y artemisas; para eso está hecho el vuelo. Pero ése, ¿a dónde quiere ir?"» He ahí la diferencia entre lo pequeño y lo grande.

Algunos hombres poseen talento para ser mandarines, otros hay que por su recto proceder pueden servir de ejemplo a toda una comarca,[14] y aun encontrarás quienes por su virtud pueden ganarse la benevolencia de un príncipe y la confianza de un estado entero.[15] Todos ellos se tienen en alta estima, en todo parejos a aquel gorrión. Song Rong zi no pudo menos de hacer mofa de ellos. Song Rong zi ni tomaba ánimos de recibir general aplauso, ni se sumía en la tristeza por recibir general oprobio. Sabía asaz de bien fijar los límites que separan el yo interior del mundo externo, y distinguir dónde está la honra y dónde el deshonor. ¡Eso era todo lo que sabía hacer! No se afanaba buscando renombre. Aunque era así, nada dejó establecido.

Lie zi viajaba cabalgando el viento, con suma ligereza y grande habilidad. Al cabo de quince días estaba de vuelta. No se afanaba en buscar la felicidad. Con todo, y aunque no había menester de caminar, Lie zi al final seguía dependiendo de algo.

A quien es capaz de acomodarse a las leyes del Cielo y de la Tierra[16] para, así, dominar las mutaciones de las seis energías cósmicas[17] y poder viajar por el espacio sin límites, ¿fuérale aún menester depender de algo?

Por eso se dice: «El hombre perfecto no tiene yo, el hombre espiritual no tiene éxito, los grandes sabios no tienen nombre».[18]

II. Cuando Yao abdicó el gobierno del mundo en Xu You, le dijo: –«Luego que el sol o la luna han salido, si las antorchas que aún arden quisieran competir con ellos, ¿no sería cosa harto difícil? Cuando la lluvia de temporada ha comenzado a caer, seguir acarreando agua por ver quién mejor ha de regar, ¿no sería cosa vana? Si vos ocupáis el trono, el mundo permanecerá en orden; que si yo siguiera en el gobierno, no habría de sentir mi persona sino grande confusión. Ruégoos aceptéis os entregue el gobierno del mundo».

A lo que Xu You respondió: –«Vos gobernáis el mundo, y el mundo permanece en orden. ¿Habría yo de ocupar vuestro lugar para así ganar renombre? El renombre no es más que huésped de la realidad, ¿por qué habría yo de querer ser huésped? El chochín construye su nido en lo profundo del bosque, y para ello le basta una rama; el topo va al río a beber y bástale llenar el estómago. ¡Volved a vuestro trono! Que no sabría yo qué hacer con el mundo. Aunque falten los cocineros, el oficiante del funeral y el representante del difunto no dejarán los vasos y bandejas rituales para ir a cocinar».[19]

Jianwu preguntó a Lianshu: –«He oído hablar a Jieyu, y sus razones son exageradas y sin sentido, de las que van pero no vuelven. Cáusanme espanto sus palabras, que parecen tan sin límites como el Río de Plata;[20] y son tan excesivas,[21] que no se acomodan a la realidad de las cosas».

–«Pues, ¿qué dice?» –preguntó Lianshu.

–«Que en la remota montaña Gushe habitan hombres espirituales, de piel blanca como la nieve,[22] y por su belleza y dulzura semejantes a una doncella. No se alimentan de los cinco cereales,[23] sino del viento que aspiran y del rocío que beben. Cabalgan las nubes, montan voladores dragones y así viajan hasta

más allá de los cuatro mares. Fijando su espíritu hacen que los seres no sufran menoscabo, y que maduren las cosechas. Esto dice Jieyu, un puro disparate que no puedo creer.»

–«A fe que así es –dijo Lianshu–. El ciego no puede ver la belleza de los ricos y brillantes colores, ni el sordo escuchar los melodiosos sones de campanas y timbales. Pero ¿es que sólo en el cuerpo hallarás ceguedad y sordera? También en el entendimiento las hay. Y son éstas razones que se os pueden aplicar. Ese hombre espiritual, merced a su virtud puede abarcar al millón de seres[24] en su unidad primordial. Los hombres mundanos gustan de la confusión,[25] ¿cómo podría él aceptar la fatiga de administrar los negocios del mundo? A un hombre como él las cosas exteriores no pueden causarle detrimento: suban hasta el cielo las aguas desbordadas, que él no ha de perecer ahogado; venga el azote de una grandísima sequía, que aun el oro y las piedras derrita y agoste completamente campos y montes, y él ni siquiera sentirá calor. Forjárase un Yao o un Shun del polvo y la paja de un hombre tal, que ni aun así consintiera en ocuparse de los mundanos negocios»[26]

Un hombre de Song fue al estado de Yue a vender gorros. Las gentes de Yue, que acostumbran raparse la cabeza y tatuarse el cuerpo, no habían menester de ellos.

Yao puso orden en los pueblos del mundo y paz en las tierras entre los cuatro mares. Fuese entonces a visitar a los cuatro maestros[27] que habitaban en la remota montaña Gushe, al norte del río Fen. Allí se desengañó, y el mundo dejó de existir para él.

III. Hui zi dijo a Zhuang zi: –«El rey de Wei[28] me hizo presente de una semilla de calabaza gigante. La planté, creció y dio por fruto una calabaza en la que cabían hasta cincuenta azumbres.[29] No se podía usar entera para echar en ella líquidos, pues su solidez no permitía levantarla; ni tampoco servía cortarla

para hacer dos recipientes, que por su tamaño no cabrían en lugar alguno. Pese a su grandor, no veía que pudiera ser de ningún provecho; así que la he hecho pedazos».

A lo que Zhuang zi dijo: –«A fe que no sabéis hacer uso de las cosas grandes. Hubo un hombre en Song que sabía aderezar un ungüento con el que las manos no se agrietaban por el frío.[30] Durante generaciones su familia había tenido por oficio lavar seda. Oyó hablar de él un forastero, y fue a ofrecerle cien monedas[31] por su receta. Reunióse la familia para deliberar: "Durante generaciones –dijeron– hemos estado lavando seda, y con ello sólo hemos ganado unas pocas monedas. Ahora, en un momento, podemos ganar un ciento. ¡Vendámosla, pues!" Así que el forastero obtuvo la receta, y con ella se fue a Wu y pidió audiencia al rey. En ese tiempo Yue estaba atacando a Wu, y el rey le puso al mando de sus tropas. Entablóse un gran combate naval en pleno invierno y Yue sufrió una decisiva derrota. El rey de Wu, en premio, le otorgó como feudo una parte del territorio conquistado. El remedio contra las grietas era el mismo; mas al uno sirvió para ganar un feudo, y al otro sólo para lavar seda: lo que se entiende por el diferente uso que de él se hizo. Vos teníais una calabaza de cincuenta azumbres, y ¿por qué no la habéis atado con cuerdas para hacer de ella una suerte de flotador con que navegar por lagos y ríos? Y no que os habéis estado lamentando de que por su demasiado tamaño no había donde ponerla. ¡De donde se colige lo obtuso de vuestras entendederas!».

Hui zi hablando con Zhuang zi dijo: –«Tengo un árbol, grande sobremanera, al que todo el mundo llama ailanto. Su gran tronco está lleno de nudos, que no se le puede acomodar cuerda y tinta; y tampoco compás y escuadra a sus retorcidas ramas. Está al borde del camino, mas no hay carpintero que lo considere. Tales son las razones que enseñáis: grandes por demás y sin provecho, y todo el mundo se concierta a la hora de rechazarlas».

A lo que Zhuang zi dijo: –«¿Por ventura no habéis visto a la

comadreja? Se agazapa y aguarda el paso de algún animalillo; brinca hacia el este, brinca hacia el oeste, sin dársele lo quebrado del terreno; y así hasta que cae en una trampa o muere dentro de una red. Y ahora considerad el yak, cuyo gran cuerpo semeja esa nube que oculta el cielo. Es poderoso animal, mas incapaz de cazar un ratón. En cuanto a vos, con vuestro árbol grande sobremanera, os lamentáis de que no tiene provecho. Pero, ¿por qué no lo plantáis en el país donde nada existe, en la desolada vastedad? Así podríais pasear sosegadamente junto a él, y tumbaros debajo con todo regalo. Y el árbol mismo no sufriría los golpes del hacha, ni cosa alguna lo podría maltraer. El no ser de ningún provecho, ¿por qué habría de ser ocasión de tanto embarazo y cuidado?»

LIBRO II. *DE LA UNIDAD DE LOS SERES*

I. Ziqi de Nanguo se hallaba sentado, apoyado en un escabel. Alzaba al cielo la cabeza y respiraba pausadamente.[1] Arrobado, como si su espíritu hubiera abandonado el cuerpo.[2] Yancheng Ziyou, que allí junto estaba a su servicio, dijo: –«¿Qué ha acaecido?[3] ¿Por ventura es posible mudar el cuerpo inmóvil en árbol seco y volver en frías cenizas la mente? El que ahora se apoya en un escabel no es el mismo que antes en un escabel se apoyaba».[4]

Dijo a esto Ziqi: –«¡Bien está tu pregunta, Yan! En este tiempo tenía perdido mi yo, ¿lo sabías? ¡Puede que hayas oído hablar de la música del hombre, y no de la música de la Tierra! ¡O de la música de la Tierra, y no de la del Cielo!»

–«Permitidme pediros que me lo declaréis»– dijo Ziyou.

–«Cuando la Tierra[5] jadea –dijo Ziqi–, es lo que llamamos viento. A las veces el viento no se levanta, mas en cuanto lo hace, rugen las oquedades todas. ¿Es que no has oído el ulular de un poderoso viento? En las anfractuosidades de las boscosas montañas[6] encuéntranse enormes árboles de cien palmos de circunferencia, cuyas oquedades semejan narices, bocas, orejas, huecos de vigas, cercados, morteros, zafareches o charcas. Penetra el viento por estas cavidades y produce diversidad de sonidos: ora estrépito de torrente, ora el silbar de una flecha, ora semeja un bostezo, o bien profunda aspiración; a veces suena a

llamada, o a gemido, a voz del profundo valle, o a atormentado lamento. Canta delante el viento y detrás le acompañan. Con brisa, armonía menor; si vendaval, armonía mayor. Cuando el vendaval ha pasado, las cavidades todas quedan silenciosamente vacías. ¿Acaso no ves cómo se agitan las ramas y las hojas de los árboles?»[7]

Dijo Ziyou: –«De modo que la música de la Tierra es el sonido del viento que sale de todas esas oquedades, y la música del hombre la que sale de las flautas.[8] Permitidme preguntaros por la música del Cielo».

–«La música del Cielo[9] –dijo Ziqi– es toda la variedad de sones que el viento hace brotar de las innúmeras y diversas oquedades. Y esa incalculable variedad de sones débese al propio natural de cada una de las cavidades. Mas, ¿acaso hay alguien en el origen de todo esto?»

II. La gran sabiduría abarca, la pequeña distingue;[10] las grandes palabras son brillantes, las pequeñas pura verborrea. Durante el sueño el espíritu del hombre está confuso; durante la vigilia, su cuerpo no está quieto; demasiado enmarañado es su trato con el mundo, que el día entero andan intrigando los unos contra los otros. Hablan para dar largas, o para engañar, o para ocultar sus intentos.[11] El pequeño temor los deja abatidos, el grande paralizados. Disputan con el "es-no es",[12] cual si saetas se lanzaran con ballesta; obstínanse en sus opiniones, cual juramentados que resisten y no cejan; debilítanse como el otoño-invierno, y día a día se van extinguiendo; húndense en la acción, y ya no es posible hacer que vuelvan; se contristan como si estuvieran amarrados, y cuanto más viejos, más incapaces de romper sus ligaduras; cerca su espíritu de la muerte, no hay modo de hacer que cobren su energía vital. Alegría y cólera, pesadumbre y contento, cuitas y lamentos, caprichos y temores,[13] arrebatos y abandono,[14] insolencia y afectación: todo esto surge cual música de instrumento hueco, como hongos de los terrestres va-

pores. Altérnanse día y noche ante nosotros, mas nadie sabe de dónde brotan. ¡Basta, basta! ¡En cuanto nos percatemos de todo esto,[15] su origen se nos hará patente!

Si no hay otro,[16] no hay yo; si no hay yo, no hay nada que pueda manifestarse. Estamos muy próximos, mas ignoro qué pueda ser lo que gobierna todo. Supongamos que existe un verdadero amo,[17] no hallaremos de él indicio alguno. Podemos reconocer su obra, mas su forma no es visible; es real, pero sin forma.

Cien huesos, nueve orificios y seis vísceras[18] componen el cuerpo del hombre. ¿Por cuál de ellos se siente mayor afición? ¿A todos por igual estimas? ¿O a alguno de ellos prefieres? ¿Son todos siervos? ¿Y siendo todos siervos, ninguno podrá gobernar? ¿O será que se alternan haciendo de señor y siervos? ¿O acaso existe un verdadero señor?[19] Conozcamos o no la realidad de ese verdadero señor, su verdad no sufre por ello mengua o acrecentamiento.

Una vez que el hombre ha recibido su forma corpórea, la conserva sin mudanza[20] hasta que se agota (su energía vital). Trata con las cosas exteriores, y así se van puliendo mutuamente. Siempre persiguiendo algo, cual galope de corcel, y nadie hay que lo detenga. ¿No es digno de compasión? Pasa la vida entera penando sin ver provecho alguno; fatígase[21] y padece, y no sabe para qué. ¿Acaso no es digno de lástima? La vida de estas gentes, aun diferente de la muerte, ¿qué sentido tiene? Agótase poco a poco la forma corpórea del hombre y se va debilitando, y a la par también su espíritu. ¿No es esto algo sobremodo lamentable? ¿Acaso es así de oscura la vida del hombre?[22] ¿O es que por ventura sólo yo estoy en medio de la oscuridad, y los demás no?

III. Si se toma los propios prejuicios como maestro,[23] ¿quién habrá que no tenga maestro? ¿Será menester, para tenerlo, conocer las inexcusables mudanzas de los seres? Pues que aun el ig-

norante lo tiene. Decir que aun sin prejuicios ya se anda distinguiendo entre lo verdadero y lo falso, es como «ir hoy a Yue y haber llegado ayer».[24] Es tener por ser el no ser. Que el no ser sea, ni el mismo Yu, con toda su clarividencia, lo pudiera entender, ¡cuanto menos podré yo!

La palabra no es como el soplar del viento.[25] El que habla expresa razones, mas estas razones no son algo permanente.[26] ¿Habla realmente? ¿O es que acaso no habla? Imagina que sus palabras son diferentes del piar de un pajarillo. ¿Se distinguen? ¿O acaso no se distinguen?

¿Cómo ha podido ocultarse el Tao hasta el punto de aparecer la distinción entre lo verdadero y lo falso? ¿Cómo se ha podido ocultar la palabra hasta el punto de aparecer la distinción entre el "es" y el "no es"?[27] ¿Hay lugar donde el Tao no exista? ¿Será imposible la palabra? Ocúltase el Tao bajo los pequeños logros,[28] y la palabra bajo la florida elocuencia. Y así es como surgen las polémicas entre los letrados *ru* y los seguidores de Mo.[29] Cada una de estas escuelas afirma lo que la otra niega, y niega lo que la otra afirma. Si queremos afirmar lo que los otros niegan y negar lo que los otros afirman, nada mejor que una mente iluminada.[30]

Todo ser es otro y todo ser es él mismo. Esto no se ve desde el otro, sino que se sabe desde uno mismo.[31] De ahí que se diga: el otro surge del sí mismo, aunque también éste depende de aquél. Nacen ambos al mismo tiempo, y aun así cumple decir que el nacer es morir y el morir nacer, y que el poder es no poder y lo imposible posible. Razones para afirmar lo son también para negar, razones para negar lo son también para afirmar. Por eso el sabio no sigue este camino, antes bien se acomoda al Cielo; y esa es justamente la razón.

Uno mismo es también el otro, y el otro es también uno mismo. El otro tiene su propia afirmación y negación, y uno mismo también tiene su propia afirmación y negación. Mas, ¿verdaderamente hay diferencia entre el otro y uno mismo?, ¿no hay realmente diferencia entre ambos? Que el otro y el yo no se con-

trapongan: a eso nombran eje del Tao. Sólo acomodándose a ese eje se puede penetrar en el círculo,[32] para así corresponder a los infinitos cambios. Los cambios del "es" son infinitos, e infinitos los cambios del "no es". Por eso se dice: nada mejor que una mente iluminada.

IV. Antes que usar del "pulgar" para mostrar que el pulgar no es un dedo, mejor fuera usar del "no-pulgar" para mostrar que el pulgar no es un dedo; antes que usar del "caballo blanco" para mostrar que el caballo blanco no es un caballo, mejor fuera usar del "no-caballo blanco" para mostrar que el caballo blanco no es un caballo.[33] A decir verdad, el universo mundo es un pulgar y el millón de seres un caballo blanco.

Caminando se hace el camino, y a las cosas dándoles un nombre. Si se puede, hay una causa de ese poder; si no se puede, hay una causa de ese no poder. Si "es", hay una causa de ese "es"; y si "no es", hay una causa de ese "no es". ¿Por qué es así? Es así porque es así. ¿Por qué no es así? No es así porque no es así. ¿Por qué puede ser? Puede ser porque puede ser. ¿Por qué no puede ser? No puede ser porque no puede ser. Todas las cosas por fuerza tienen su "es", y por fuerza todas las cosas tienen su "puede ser".[34] Nada hay que no tenga su "es", ni nada que no tenga su "pueder ser" Por eso una yerbecilla y un gran árbol, una sarnosa y la bella Xishi,[35] así como cuanto hay de raro y asombroso,[36] todo en el Tao se hace uno. Divídese la unidad y toman forma los seres; toman forma los seres, y al tiempo se destruyen. Mas ninguna cosa se forma ni se destruye, que todas retornan a la originaria unidad.

Sólo quien ha alcanzado la sabiduría conoce que los millones de seres son uno, y así no se aferra a sus prejuicios y se atiene a lo común. Lo común es útil, lo útil aprovecha, el provecho es logro. Conseguido el logro, se ha llegado al fin.[37] Esto es acomodarse (al Cielo); acomodarse (al Cielo) sin saber por qué, a eso se nombra Tao.

Agotar la luz del espíritu[38] buscando la unidad, mientras se ignora la identidad de todos los seres, es lo que se llama "Tres por la mañana". ¿Qué es eso de "Tres por la mañana"? Un criador de monos, que les daba castañas para comer, dijo a sus monos: –«Os daré tres por la mañana y cuatro por la tarde». Los monos se enfurecieron. Dijo entonces él: –«Bien, os daré cuatro por la mañana y tres por la tarde». Y los monos mostraron grandísimo contento.[39] Palabras y realidad no habían cambiado, mas fueron ocasión de cólera primero y luego de alegría: aquel hombre había sabido acomodarse al natural de los monos. De ahí que el sabio no se pierda en disputas acerca del "es-no es", sino que reposa en el equilibrio del Cielo;[40] es lo que se llama doble proceder.

El conocimiento de los antiguos tuvo un límite. ¿Dónde estaba ese límite? Algunos pensaban que nada existió en el origen del universo; límite éste al que nada puede añadirse. Otros, de menor conocimiento, sostenían que hubo seres, mas carentes de determinaciones. Y otros, de inferior conocimiento, admitían determinaciones en los seres del principio, pero sin la distinción del "es-no es".[41] Prosperó esta distinción, y ello significó el detrimento del Tao. El detrimento del Tao se debió al fortalecimiento del amor.[42] ¿Existieron realmente ese detrimento y ese fortalecimiento? ¿O realmente no existieron? Zhao Wen, tocando el chin,[43] prueba la existencia de uno y de otro; que de no existir entrambos a dos no tocara Zhao Wen el chin.[44] Zhao Wen tocaba el chin, Shikuang llevaba el compás, Hui zi disputaba apoyado en un parasol;[45] el arte de estos tres maestros alcanzó la cumbre, y por eso su fama pasó a la posteridad.[46] Cada uno de ellos tenía su particular amor, que los hacía diferentes a los demás hombres; y con ese su particular amor quisieron manifestarse ante ellos. Queriendo explicar a los demás lo que los demás no podían comprender, Hui zi pasó toda su vida sumido en la oscuridad de sus argumentaciones sobre "lo duro y lo blanco".[47] Y también el hijo de Zhao Wen,[48] que quiso seguir el arte de su padre, sin que en toda su vida alcanzara éxito en su em-

presa. ¿Puede hablarse de éxito en tales casos? Pues entonces, aun yo, que no he tenido éxito, lo tuviera. ¿No puede hablarse de éxito en tales casos? Pues entonces ni yo ni ser alguno lo tuviéramos. Por eso el sabio excusa el brillo que turba y confunde a los hombres,[49] no se aferra a sus prejuicios y se atiene a lo común. A eso llaman mente iluminada.

V. Ahora, de momento, he dicho unas cuantas razones, mas ¿se puede saber si son del mismo género que las demás opiniones?[50] ¿o no lo son? No importa lo sean o no, pues que, siendo todas opiniones, un mismo género son; de suerte que no guardan diferencia alguna con las demás opiniones. Siendo así, permítaseme declararlo. Unos dicen que el universo tuvo un principio; otros, que tuvo un principio que no había tenido aún principio; otros, que tuvo un principio anterior a ese principio que no había tenido principio. Unos dicen que en el origen del universo estaba el ser; otros, que la nada;[51] otros, que la nada anterior a la nada; otros, que la nada anterior a esa nada anterior a la nada. Aparecen improvisamente el ser y la nada, mas ignoramos si ese ser y esa nada son realmente ser y nada. Ahora he dicho estas razones, pero ¿realmente las he dicho?, ¿o no las he dicho realmente? Lo ignoro.

No hay en el mundo nada más grande que la punta de un pelo otoñal, y en cambio el Taishan es pequeño. Nadie hay más longevo que un recién nacido muerto, en tanto que Pengzu murió prematuramente.[52] El universo y yo hemos nacido al mismo tiempo, y todos los seres y yo somos uno y lo mismo. Y siendo uno y lo mismo, ¿son menester las palabras? Y habiendo dicho que somos uno y lo mismo, ¿es menester no hablar? Lo uno de todos los seres y la palabra con que lo expreso son "dos"; estos "dos" y "uno" son "tres"; de proseguir la serie, ni el más hábil aritmético sería capaz de lograrlo, ¡y menos un hombre común! Si desde la nada hasta el ser han aparecido tres, ¡cuánto no aparecerá si al ser vamos desde el ser! Es menester no seguir adelante,[53] sino acomodarse al Cielo.

El Tao nunca ha tenido límites; la palabra nunca ha sido permanente. Por sostener una afirmación, traza asaz de divisiones.[54] Permítaseme declarar esas divisiones. Hay derecha, hay izquierda, hay orden, hay justicia, hay distinciones, hay discriminaciones, hay polémicas, hay disputas: son los ocho géneros de manifestación de las divisiones.[55] De lo que está más allá del universo, el sabio no trata; de lo que está dentro del universo, el sabio sí trata, mas no comenta; los hechos de la época Primavera y Otoño y las historias de los antiguos reyes, el sabio los comenta, mas no los discute. Toda distinción encierra indistinción; toda discusión encierra indiscusión. ¿Cómo es esto? El sabio todo lo abraza; los hombres discuten sólo por hacer alarde. Por eso se dice: "el que discute es que no ve".

El gran Tao no se puede nombrar, el gran debate no usa de palabras, la gran benevolencia no es benevolente,[56] la gran honestidad no destaca, el gran valor a nadie hace tuerto. El Tao que se manifiesta no es Tao, la palabra que disputa no alcanza la verdad, la benevolencia que se obstina en serlo no es perfecta, la honestidad que deja trazas no es real y verdadera, el valor que intenta hacer tuerto no es un valor acabado: todos cinco son cual círculo probando a ser cuadrado.[57]

Saber que hay cosas que no se pueden saber es la cumbre del saber. ¿Quién conoce el debate sin palabras, y el Tao que no tiene nombre? A quien sea capaz de conocerlo, se le podrá llamar tesoro del Cielo. Verterás en él no importa cuánto, que no lo has de colmar; y por más que saques de él, jamás lo verás agotado; ni tampoco se sabe por qué. Llámase a esto luz escondida.

VI. Largos años ha preguntó Yao a Shun: –«Es mi deseo atacar a Zong, a Kuai y a Xu-ao;[58] mas en cuanto subo al trono, mi corazón pierde del todo el sosiego. ¿Cuál es la ocasión?»

Respondióle Shun: –«Esos tres señores[59] es como si habitaran en medio de la selva; ¿por qué, pues, habríais de sentir cuidado de ellos? En la remota antigüedad aparecieron diez soles a

un mismo tiempo,[60] que a todos cuantos seres hay alumbraron, ¡cuanto más la luz de la virtud, que sobrepasa a la del sol!».

Preguntó Nie Que a Wang Ni: –«¿Conocéis la verdad que sostiene la igualdad de todos los seres?»

A lo que Wang Ni respondió: –«¿Cómo había de conocerla?»

–«¿Conocéis que no la conocéis?»

–«¿Cómo había de conocerlo?» –tornó a responder Wang Ni.

–«¿Es que entonces los seres no pueden conocer?»

–«¿Cómo había de saberlo?» –le fue respondido.

–«Con todo –prosiguió diciendo Wang Ni–, permitidme os lo declare. ¿Cómo se puede saber que lo que yo llamo "conocer" no es "no conocer"? ¿Cómo se puede saber que lo que yo llamo "no conocer" no es "conocer"? Os haré una pregunta: si un hombre duerme en un lugar húmedo, acabará con lumbago y el cuerpo medio paralizado; ¿acaécele lo mismo a una anguila? Si un hombre trepa hasta lo alto de un árbol, tiembla de temor y todo le da vueltas; ¿ocúrrele lo mismo a un mono? ¿Cuál de los tres conoce el lugar perfecto? El hombre come carne,[61] los ciervos[62] comen yerba, al ciempiés le da gusto comer diminutas serpientes, y el búho prefiere los ratones; ¿cuál de los cuatro tiene el gusto perfecto? El mono de una especie se aparea con monas de otra especie; lo mismo hace el ante cuando se cruza con las ciervas;[63] la anguila nada con los otros peces; para el hombre, Maoqiang y Xishi fueron reputadas beldades, aunque a su vista el pez se hundía en las profundidades, el pájaro volaba hasta lo más alto, y el ciervo huía velozmente. ¿Cuál de los cuatro conoce la belleza[64] perfecta? Por lo que veo, en los argumentos sobre la benevolencia y la justicia,[65] en los caminos que distinguen entre el "es" y el "no es", sólo encuentras grande confusión. ¿Cómo, pues, podría yo conocer tales distinciones?»

–«Si vos no hacéis distinción entre lo provechoso y lo perjudicial –dijo Nie Que–, ¿acaso el hombre perfecto por fuerza tampoco la ha de hacer?» A lo que Wang Ni respondió:

–«¡Portentoso ser es el hombre perfecto! Ardan los grandes

bosques, que él no ha de sentir calor; hiélense los grandes ríos,[66] que él frío no ha de sentir; hienda el rayo la montaña, enfurezca el mar el huracán, que él no sentirá temor alguno.[67] Siendo así, monta en las nubes, cabalga la luna y el sol, y viaja hasta más allá de los cuatro mares. Vida y muerte le son indiferentes, ¡más le serán, pues, esas distinciones entre lo que aprovecha y lo que daño hace!»

Quque zi preguntó a Changwu zi: –«He oído decir al Maestro: "El sabio no se ocupa de los mundanos negocios. Ni busca el beneficio, ni evita el perjuicio. No gusta de presuntuosos requerimientos, ni se apega rígidamente al Tao. Cuando no habla parece que ha hablado, y cuando habla parece que no ha hablado;[68] y su espíritu vuela hasta más allá del sucio mundo". Tenía el Maestro esta doctrina por irreal y absurda, mas yo la tengo por camino que lleva al portentoso Tao. ¿Qué pensáis vos de todo esto?» A lo que Changwu zi respondió:

–«Si al mismo Emperador Amarillo dejó perplejo esa doctrina, ¿cómo había de ser capaz de comprenderla Qiu?[69] En cuanto a vos, debo decir que habéis ido demasiado aprisa: en viendo el huevo, ya queréis al gallo cantando al alba; en viendo la ballesta, ya queréis la tórtola asada. De momento probaré a deciros unos cuantos disparates,[70] y vos, prestad disparatado oído a lo que os diga.

»El sabio brilla con el sol y la luna, abraza el universo todo, sumérgese en la cósmica armonía, permanece indiferente a todo desorden y confusión, tiene por iguales a nobles y plebeyos. Los hombres se afanan y fatigan; el sabio se muestra estúpido y inactivo. Reúne los innúmeros cambios y diferencias de antaño y hogaño, mas él conserva su pureza. Todos los seres son lo mismo, y se implican mutuamente en la simplicidad y pureza.

»¿Cómo podría yo saber si el amor a la vida no es extravío? ¿Cómo podría yo saber si el que siente horror ante la muerte no es cual niño perdido que no encuentra el camino de su casa? Liji era hija del señor de Ai, guardián de la frontera.[71] Cuando el rey

de Jin se la llevó consigo, al principio lloraba hasta empaparse el vestido; mas llegando al palacio, luego que compartió el lecho con el rey y comió exquisitos manjares, se arrepintió de sus anteriores llantos. ¿Cómo puedo saber si después de muerto no he de lamentar mi anterior apego a la vida?

»Sueñan los unos con banquetes, y lloran al despertar; los otros sueñan que lloran, y al despertar gozan partiendo en cacería. Cuando un hombre sueña no sabe que está soñando, y aun a veces en medio del sueño sueña que está soñando. Sólo al despertar se da cata de su sueño. Y así, sólo en el momento del gran despertar se podrá saber que todo ha sido un gran sueño. Mas los estúpidos se tienen por despiertos, que todo lo saben. Ahora reyes, ahora pastores, ¡qué grandísima ignorancia! Ese Confucio y vos, los dos estáis soñando. Y cuando os digo que soñáis, también es sueño. Todas estas razones pueden decirse asombrosamente extrañas. Cuando hayan pasado incontables generaciones, se hallará un gran sabio que podrá comprenderlas; y esto acontecerá de la mañana a la noche.

»Si vos y yo disputamos,[72] y vos me vencéis, y yo no puedo venceros, ¿quiere ello decir que por fuerza vos tenéis razón, y que yo no puedo menos de estar equivocado? Y si soy yo el que os vence, y vos no podéis vencerme, ¿fuerza es que yo tenga razón y que vos estéis equivocado? ¿Es que de nosotros dos uno tiene razón y el otro está equivocado? ¿O bien los dos tenemos razón, o ambos estamos equivocados? Ni vos ni yo podemos saberlo, y un tercero no dejaría tampoco de estar a oscuras. ¿A quién podríamos pedir que juzgara? Si a uno de vuestra opinión, estando de acuerdo con vos, ¿cómo podría juzgar? Si a uno de mi opinión, estando de acuerdo conmigo, ¿cómo podría juzgar? Si a uno de distinta opinión a la vuestra y a la mía, no estando de acuerdo con ninguno de los dos, ¿cómo podría juzgar? Si a uno de la misma opinión que la vuestra y que la mía, estando de acuerdo con ambos, ¿cómo podría juzgar? De modo y manera que, no pudiendo saberlo ni vos, ni yo, ni un tercero, ¿habrá que esperar a un cuarto?

»Los sonidos que cambian,[73] aunque se oponen mutuamente, es como si no se opusieran. Armonízalos con los límites del Cielo, y acomódalos con la libertad del natural discurrir,[74] y llegarás en paz al término de tus años. ¿Qué significa armonizar con los límites del Cielo? El "es" es "no es", y el "sí" es "no". Si el "es" es verdaderamente "es", entonces es diferente del "no es", y esto no se puede rebatir. Si el "sí" verdaderamente es "sí", entonces es diferente del "no", y esto tampoco se puede rebatir. Olvida los años que pasan, olvida las distinciones (entre "es" y "no es"); antes viaja hasta el lugar que no existe[75] y aposéntate en él.»

VII. Preguntó la penumbra a la sombra: –«Poco ha te movías, y ahora estás parada; poco ha estabas sentada, y ahora estás de pie; ¿por qué no te comportas de una determinada manera?» A lo que la sombra respondió: –«¿Acaso no soy así porque dependo de otro? ¿Y ese otro no es como es porque depende de otro? ¿No dependo yo como la serpiente de sus escamas ventrales y como la cigarra de sus alas? ¿Cómo puedo saber por qué es así, o por qué no es así?».

Una noche[76] Zhuang Zhou soñó que era una mariposa: una mariposa que revoloteaba, que iba de un lugar a otro contenta consigo misma, ignorante por completo de ser Zhou.[77] Despertóse a deshora y vio, asombrado, que era Zhou. Mas, ¿Zhou había soñado que era una mariposa? ¿O era una mariposa la que estaba ahora soñando que era Zhou? Entre Zhou y la mariposa había sin duda una diferencia. A esto llaman "mutación de las cosas".[78]

LIBRO III. *LO PRINCIPAL PARA ALIMENTAR LA VIDA*

I. Nuestra vida tiene un límite, mas el conocimiento es ilimitado. Perseguir lo ilimitado con lo que tiene un límite, ¡agotadora labor! Y si aun agotado se persigue un conocimiento mayor, se morirá de agotamiento.

Quien obra el bien no debe buscar la fama, quien obra el mal no tiene por qué buscar el castigo.[1] Si tomamos como norma invariable acomodarnos a la vacuidad,[2] podremos conservar la vida, podremos guardar la integridad natural, podremos alimentar el cuerpo,[3] podremos alcanzar la longevidad.

II. Cuando el cocinero[4] del príncipe Wenhui descuartizaba un buey, sus manos agarraban el animal, lo apoyaba en sus hombros, afirmaba los pies en el suelo, hincaba sobre él las rodillas, y al hundir el cuchillo, ris-ras,[5] un sonido del todo musical, que se acordaba cabalmente con la danza de la música "el bosque de moreras" y con el ritmo de la música "cabezas empenachadas".[6] Dijo a su cocinero el príncipe Wenhui: –«¡Ah! ¡Excelente! ¿Cómo ha podido tu arte llegar a tan alta perfección?» A lo que el cocinero, dejando su cuchillo, respondió: –«Vuestro siervo tiene gran afición al Tao, y por eso ha adelantado en su arte. Al principio, cuando vuestro siervo empezó a descuartizar

bueyes, sólo veía el buey que tenía delante; al cabo de tres años, ya no veía el buey. De presente, vuestro siervo usa de su espíritu para saber, que no de los ojos para ver. Detiénense sus sentidos, y es su espíritu el que actúa. Siguiendo las marcas naturales del buey, corto por entre las articulaciones, hasta llegar a los huecos entre los huesos y los tendones. Manejo, pues, el cuchillo acomodándolo a las partes naturales del buey, y así, no hallando el menor estorbo ni aun en las venas y tendones,[7] ¡menos lo hallo en los grandes huesos! Un buen cocinero muda de cuchillo una vez al año, pues que lo usa para cortar la carne; un cocinero vulgar, una vez al mes, como que lo usa para cortar los huesos. Diecinueve años ha que vuestro siervo viene usando el mismo cuchillo, con él ha descuartizado varios miles de bueyes, y sigue tan afilado como recién salido de la muela. Las articulaciones del buey dejan huecos, y el filo del cuchillo no tiene grosor; hundiendo lo que no tiene grosor en lo que tiene hueco, se maneja el cuchillo con comodidad y sobrado de espacio. Por eso, después de diecinueve años, este mi cuchillo parece recién salido de la muela. Y aun así, cada y cuando que tropiezo con un nudo, me doy cata de la dificultad y procedo con grandísimo cuidado: la mirada fija, me muevo despacio, manejo el cuchillo muy lentamente, y ¡ras! el buey ya está hecho cuartos,[8] cual terrón desmoronado. A ese tiempo me yergo, el cuchillo en la mano, miro en derredor, y me siento contento. Limpio el cuchillo y lo guardo».

–«¡Excelente! –exclamó el príncipe Wenhui–. Oyendo las razones de mi cocinero, he alcanzado a comprender cómo es menester obrar para alimentar la vida.»

III. Viendo Gongwen Xuan al "maestro de la derecha",[9] dijo espantado: –«¿Qué hombre es ése? ¿Cómo es que sólo tiene un pie? ¿Es cosa del Cielo, o de los hombres?»

Y dijo:[10] –«Del Cielo, que no de los hombre. El Cielo ha hecho que nazca con un solo pie. La forma del hombre es un don

del Cielo, de donde sabemos que es obra del Cielo , y no de los hombres».[11]

El faisán de los pantanos picotea cada diez pasos, y cada cien pasos bebe. Lo prefiere a vivir alimentado en una jaula; que no fuera en ella feliz aun tratado como rey.

Había muerto Lao Dan y Qin Yi fue a presentar sus condolencias. Lanzó tres lamentos y salió. Los discípulos del difunto le preguntaron: –«¿No sois amigo del maestro?»

–«Sí, por cierto» –respondió.

–«Siendo así, ¿se puede presentar condolencias como lo habéis hecho?»

–«Se puede, ciertamente –tornó a responder–. Antes yo lo tenía por hombre perfecto, mas ahora ya no.[12] Poco ha, cuando he entrado a presentar mis condolencias, he visto allí ancianos que le lloraban como se llora a un hijo, y a muchachos que le lloraban como se llora a una madre. Entre los reunidos, a no dudar que algunos han presentado sus condolencias sin sentir necesidad de hacerlo, y que algunos han llorado sin sentir que era menester que lo hicieran. Eso es apartarse de la propia naturaleza y volver la espalda a la realidad,[13] y olvidar las propias prendas naturales. De lo cual en la antigüedad decían: castigo para quienes se apartan de la propia naturaleza. Llegado el momento de venir, al punto vuestro maestro nació; llegado el momento de partir, obediente vuestro maestro murió. Quien se acomoda al momento, y a los cambios se somete, no puede verse embargado de pesadumbre o contento. A esto en la antigüedad llamaban "cortar las ligaduras del emperador".[14]

»El arder de la antorcha al final termina,[15] mas el fuego se propaga, y se ignora cuándo acaba.»

LIBRO IV. *EL MUNDO DE LOS HOMBRES*

I. Yan Hui se presentó ante Confucio y se despidió de él respetuosamente. –«¿A dónde vas?» –le preguntó.

–«A Wei» –respondió.

–«¿A qué vas?» –tornó a preguntarle.

–«Hui[1] ha oído decir que el príncipe de Wei,[2] en la edad de mayor vigor, se comporta arbitrariamente, que gobierna su estado con suma ligereza, y que no reconoce sus faltas. Hace morir a las gentes del pueblo por nada, de manera que los cadáveres cubren las marismas, amontonados como la paja.[3] El pueblo se halla desamparado. Una vez Hui oyó decir al maestro: "Si país bien gobernado, aléjate; si país alborotado, acude a él; que a las puertas del físico, los dolientes son legión". Así que se ha determinado a poner en obra lo que ha oído del maestro, y acaso acierte a remediar los males de ese estado.»

A lo que dijo Confucio: –«¡Ah! ¡Si vas, apostaría que te han de condenar a muerte! Al Tao no conviene el mezclar las cosas; de la mezcolanza nace la multiplicidad de negocios; de esta multiplicidad, el desorden de la mente; de este desorden, un gran desasosiego; y a este desasosiego ya no se puede remediar. Los hombres perfectos de la antigüedad, primero buscaban su propia plenitud, y sólo después ayudaban a los demás. Cuando

aún no te has afirmado en esa plenitud, ¿cómo osas querer enmendar la conducta de un tirano?

»¿Sabes por qué la virtud deja de ser verdadera, y por dónde se escapa la sabiduría? La virtud deja de ser verdadera por causa de la fama, y la sabiduría se escapa por culpa de las disputas. La fama es ocasión de que los hombres se avasallen unos a otros; la sabiduría, arma con que los hombres luchan entre sí. Uno y otra son instrumentos nefastos, y con ellos no se puede llevar a la perfección la conducta del hombre.

»Una acendrada virtud y una firme opinión no son bastante para que los demás te las tengan reconocidas; y aunque no compitas con los otros por la fama, los otros no te han de comprender, Si te obstinas en hablar ante ese tirano de benevolencia, justicia y normas morales, él no habrá de ver sino que haces alarde de tu belleza frente a su fealdad, y se dirá que le causas daño.[4] Si alguien causa daño a otro, el otro por fuerza le ha de causar daño a él; y mucho me temo que no sino daño has de recibir de ese tirano. Y si el príncipe de Wei siente afición por los sabios y desamor hacia los hombres malos, ¿de qué había de servir que fueras tú a mostrar tus particularidades? No tendrás por qué amonestarle, y entonces a no dudar que el príncipe aprovechará la coyuntura para dejar patente su victoria sobre tí. Tus ojos enturbiados y el rostro sin expresión, tu boca sólo probará a salir del paso; tu talle revelará que te has acomodado, y tu pensamiento se hará parejo al suyo. Eso es remediar al fuego con fuego y al agua con agua. A ello llaman acrecer el mal. Al principio le sigues la corriente, y después ya no hay manera de detenerle. Y si él no da fe a tus generosas razones, no hay dudar en que morirás en presencia del tirano.

»Otrora Jie dio muerte a Guan Longfeng, y Zhou al príncipe Bigan. Guan Longfeng y Bigan, buscando el perfeccionamiento de sus personas, ocuparon un lugar inferior para socorrer al pueblo de otro señor, y desde ese lugar inferior se opusieron a los de arriba. De ahí que aquellos soberanos acabaran con ellos por culpa de su ansia de perfección. Ahí tienes el fruto del amor al buen nombre.

»Antaño Yao atacó a Cong, a Zhi y a Xu-ao,[5] y Yu atacó a Youhu. Los estados quedaron vacíos, sus gentes exterminadas[6] y muertos sus reyes. Y esto acaeció porque continuamente usaban de las armas, nunca saciada su ambición de riquezas. Ahí tienes el fruto que halla quien busca ahincadamente fama y riquezas.[7] ¿Por ventura nunca habías oído hablar de ello? Si aun el sabio no es capaz de vencer el deseo de ganar fama y acumular riquezas, ¡menos lo has de ser tú! Con todo, por fuerza has de tener pensada tu propia traza, ¡prueba a decírmela, que yo la sepa!»

Dijo a esto Yan Hui: –«Gravedad en el exterior y en el interior modestia, enérgico en la acción y la mente concentrada, ¿podría así salir Hui con su propósito?»

A lo que Confucio respondió: –«¡Cómo! ¡Qué has de poder! El príncipe de Wei está henchido de orgullo[8] y muda su humor cada dos por tres. Los hombres comunes no osan contradecirle y él reprime todas cuantas advertencias se le puedan hacer por dar plena satisfacción a sus deseos. A un hombre así, que no se ejercita ni en las pequeñas virtudes,[9] ¿cómo podría dársele consejo de las grandes? Forzosamente ha de mostrarse obstinado y no mudará; aunque por fuera consienta, no lo aceptará en su interior. ¿Cómo, pues, podrías tener éxito en tu empresa?»

–«Pues entonces obraré tomando por modelo a los antiguos, según el dicho: "Recto por dentro, por fuera respetuoso".[10] "Rectitud interior" es identificarse con el Cielo; quien se indentifica con el Cielo conoce que tanto el príncipe como él son del Cielo hijos iguales. Son éstas razones que a mí me digo, ¿por qué habría menester buscar a otro que me las elogiara por buenas o me las censurara por malas? Siendo de esta manera, todos me tienen por niño; a esto se llama identificarse con el Cielo. "Exterior respetuoso" es identificarse con los hombres. Levantar juntas las manos, ponerse de hinojos, hacer profundas reverencias, son todos ellos ritos propios de los súbditos, que todo el mundo observa; ¿osaría yo no hacer lo mismo? Si hago lo que todo el mundo hace, nadie podrá reprenderme; a esto se llama identificarse con los hombres. Cuando tomo como ejemplo a los

antiguos, me identifico con los antiguos; mis palabras son amonestaciones, mas todas con fundamento, pues son de los antiguos, no invención mía. Y siendo así, aunque francas, mis razones no podrán ser ocasión de enojo; a esto se llama identificarse con los antiguos. Si tal como os acabo de decir procedo, ¿podré alcanzar mi intento?»

–«¡Cómo! –dijo Confucio– ¡Qué habías de poder! Demasiadas trazas para enmendar a alguien, y eso no es algo apropiado. Bien es cierto que con ellas evitarás el castigo, pero nada más conseguirás. ¿Cómo serías capaz de corregir al príncipe? Te aferras demasiado a tus opiniones.»

–«No tengo traza mejor –dijo Yan Hui–. Permita el maestro que le pregunte cuál es el método adecuado.»

–«Primero guarda abstinencia –le dijo Confucio–, que luego te lo diré. ¿O acaso imaginas que por obrar con preconcebida determinación[11] las cosas te han de resultar fáciles? Juzgarlo fácil no se acuerda con la ley del Cielo.»

–«La familia de Hui es pobre –dijo Yan Hui–. Meses ha que no he bebido vino ni comido carne. Con esto, ¿puede decirse que he guardado abstinencia?»

–«Eso es abstinencia sacrificial –le respondió Confucio–, mas no es abstinencia mental.»

–«Permita el maestro preguntarle qué es la abstinencia mental.»

–«Recoger tu pensamiento –dijo Confucio–, y no oir con los oídos, sino con la mente; no oir con la mente, sino con la energía vital.[12] El oído se limita a escuchar los sonidos exteriores,[13] la mente a representarse los fenómenos. La energía vital es Luminosa Vacuidad que contiene a los objetos exteriores. El Tao se aposenta en la Vacuidad. La Vacuidad es la abstinencia mental.»

–«Hasta ahora –dijo en esto Yan Hui–, mientras Hui no había oído hablar de abstiencia mental, a fe que Hui existía;[14] mas luego que ha oído hablar de ella, al punto Hui ha dejado de existir. ¿Puede decirse que ha alcanzado el estado de Luminosa Vacuidad?»

–«¡Sí, por cierto! –exclamó el maestro–. Escucha lo que digo. Si eres capaz de ser recibido en la corte, no te muevas por ganar fama. Si puedes hacer que tus palabras sean aceptadas, habla; si no, no hables. No busques caminos y puertas para conseguir tus propósitos.[15] Recoge tu mente, y no obres si no es forzado; así más o menos lograrás lo que buscas.

»Fácil es no caminar, mas caminar sin dejar huellas asaz de difícil es. Fácil es engañar cuando se obedece a las pasiones, difícil si se actúa conforme al Cielo. He oído decir que sólo los seres alados vuelan, y nunca que sin alas se pueda volar. He oído decir que sólo conoce el que tiene entendimiento, nunca que sin entendimiento se pueda conocer. Considera el estado de Luminosa Vacuidad, y verás cómo de ese estado mental brota blanca claridad. La felicidad se asienta en una mente sosegada.[16] Una mente sin sosiego, a eso llaman "correr veloz mientras se está sentado". Cuando llevas la vista y el oído a una comprensión interior, y al tiempo suprimes todo pensamiento, los démones acuden a visitarte, ¡cuanto más no acudirán los hombres! Así es como se puede transformar a todos los seres, y en ello está la clave de la sabiduría de Yu y de Shun, y la norma de la conducta de Fuxi y de Jiqu. ¡Con cuánta mayor razón no habrán de estar las del hombre común!»

II. Aprestábase Zigao, duque de Ye, a viajar hasta el estado de Qi como embajador. Antes de partirse fue a ver a Confucio por pedirle consejo.

–«El rey –dijo Zigao– me ha confiado una misión de muy grande momento. Pues bien, en Qi tratan a los embajadores con mucho comedimiento en lo exterior, mas en realidad no se cuidan de los negocios que traen en comisión. Y si ya persuadir a un hombre ordinario es cosa harto difícil, ¡más lo ha de ser si se trata con un gran señor! A fe que siento grandísimo temor.

»El maestro ha dicho: "De todos los negocios, ya sean grandes ya pequeños, pocos son los que bien acaban cuando no se sigue el

Tao. Si el nogocio no tiene éxito, fuerza será sufrir castigo de los hombres; y si lo tiene, el daño te vendrá del desorden del Yin y el Yang.[17] Sólo el hombre de acabada virtud es capaz de no sufrir daño tanto si tiene éxito como si fracasa'. Mi comida es frugal y no busco exquisitos manjares; nadie en mi casa ha menester refrescarse.[18] Esta mañana he recibido la orden del rey, y por la tarde no he podido menos de beber agua helada, ¡tal era el calor interior que me abrasaba![19] Aún no conocía la verdadera naturaleza de la misión encomendada, y ya sentía el mal causado por el desorden del Yin y el Yang. Si fracaso en esa misión, no podré de ninguna manera escapar del castigo de mi rey. Una y otra desgracia penden sobre mi persona, y yo, como vasallo, no puedo en buena fe soportarlo. ¿Podría el maestro darme consejo?»

–«Hay en el mundo dos grandes principios: el uno es la ley natural, y el otro la justicia.[20] El amor del hijo por sus padres es ley natural, por cuanto no se puede apartar de su corazón. El servicio del vasallo a su príncipe es justicia. Vayas a donde vayas, siempre hallarás un príncipe: no hay lugar en todo el universo mundo a donde puedas escapar. A esto llaman gran principio. Por eso los hijos sirven a sus padres, sin dárseles dónde: he ahí el supremo amor filial. Y por eso también los vasallos sirven a sus príncipes, sin que se les dé cuál sea la misión: he ahí la suprema lealtad. Servir a la propia mente cultivándola, no verse alterado por la mudanza de contentos y tristezas, y, conociendo que las dificultades con que se tropieza son inexcusables, aceptarlo todo como determinado por la ley natural: he ahí la suprema virtud. El vasallo no puede menos de verse obligado a lo que no desea; mas si, cuando cumple su cometido, se olvida de su propia persona, ¿cómo podrá entoces sentir apego a la vida y temor ante la muerte? ¡Obrad así, y bien se estará!

»Y aún permitidme os diga algo que tengo oído. Por lo común, cuando dos estados establecen relaciones, si están próximos esas relaciones se basan en la recíproca confianza, y si lejanos, en la fidelidad a la palabra dada; y en este caso es menester de quien la trasmita. Y trasmitir entre soberanos palabras que

ora son de alegría, ora de grande enojo, es negocio el más dificultoso del mundo. Pues para trasmitir entre soberanos mensajes que causan agrado, es menester el demasiado uso de hermosas razones; y si mensajes que son ocasión de enojo, fuerza es usar en exceso de asaz feas razones. Ahora bien, toda razón excesiva es falsa razón, y con falsas razones piérdese la mutua confianza, y perdida ésta el embajador sufrirá las consecuencias. De ahí la antigua máxima:[21] "Trasmite palabras mesuradas, y no exageradas; que así podrás conservarte sano y salvo".

»En las competiciones de habilidad o fuerza, se empieza limpiamente, mas a menudo se acaba con suciedades;[22] y en los casos extremos úsase de marrullerías mil. Cuando se bebe en los banquetes rituales, al principio se hace comedidamente, mas a menudo se acaba bebiendo sin orden ni concierto; y en los casos extremos el final es pura orgía. Lo mismo acaece en cualquier negocio: al principio recíprocas lealtades, para terminar engañándose mutuamente;[23] al comienzo todo harto sencillo, que al final se trueca en arduo sobremanera.

»Las palabras son como las olas levantadas por el viento. Cuando se trasmiten, unas veces procuran ganancia y otras causan pérdida. Las olas se levantan fácilmente, y fácilmente surge el peligro de que la ganancia se vuelva en pérdida. Por eso la cólera no tiene otra causa sino las palabras ingeniosas y las torcidas razones. Una bestia moribunda no dejará de aullar, se volverá furiosa y tendrá gana de atacar. Si quien tiene autoridad la ejerce con exceso y agobia a sus subordinados, éstos forzosamente concebirán malas ideas por tomar venganza de aquél, y todo esto sin saber la causa. Y si no se conoce la causa, ¿quién podrá saber cómo será el efecto? De ahí el antiguo dicho: "No cambies la orden recibida, ni te afanes en tener éxito; lo excesivo está de más". Cambiar la orden recibida y afanarse en tener éxito encierran un gran peligro. Rematar con éxito una bella empresa necesita de mucho tiempo, y cuando es feo negocio el que se remata, ya no hay lugar para lamentaciones. ¿No habrá, pues, que proceder con grandísima prudencia?

»Dejar la mente en libertad conformándose a la naturaleza de las cosas, y alimentar la armonía del espíritu asumiendo lo inexcusable,[24] he ahí la suma perfección. Así que, ¿por qué habríais de actuar pensando en la respuesta que podéis recibir? Más vale que os tengáis dentro de los términos del Cielo,[25] que ahí reside la mayor dificultad.»

III. Yan He, a quien habían llamado como preceptor del primogénito[26] del duque Ling de Wei, fue a pedir consejo a Qu Boyu.

–«Supongamos –dijo Yan He– que sea hombre de natural violento sobremodo. Si le consiento todo, se volverá en un peligro para el estado; pero si le someto a estricta disciplina, seré yo quien corra peligro. Y si tiene entendimiento bastante para conocer las faltas de los otros, mas no para conocer las propias, en semejante trance, ¿qué podría hacer yo?»

–«¡Excelente pregunta! –dijo Qu Boyu–. Es menester proceder con suma cautela. En primer lugar has de poner tu persona en la mayor rectitud. Fuera lo mejor que tu exterior se muestre afable, y tu mente en armonía. Y aun así, no dejarás de correr riesgos; pues tu afabilidad no debe caer en el exceso, ni ser demasiado ostensible tu armonía. Si la afabilidad de tu exterior cayera en el exceso, eso será tu derrumbamiento, tu ruina y tu destrucción; y si fuera demasiado ostensible tu armonía, tu discípulo se dará a imaginar que lo que buscas es la gloria y la fama; lo cual te acarreará toda suerte de desventuras. Si su natural fuera el de un niño, compórtate con él como un niño; si no guardara distancias con los demás, tampoco las guardes tú con él; si se condujera sin ningún freno, condúcete tú también sin freno alguno. Guiándole de esa manera, le introducirás en el camino donde no hay error posible.

»¿No conoces lo de la mantis? Agitaba furiosamente las patas para detener la rueda del carro, ignorante de lo imposible de su empeño: tan excesivamente grande juzgaba su capacidad.[27]

Debes proceder con suma cautela. Si le ofendes haciendo alarde de tu talento, corres gran peligro.

»¿No sabes lo que hacer los que crían tigres? No se atreven a darles de comer seres vivos, por temor a provocar su instinto asesino; ni osan darles piezas enteras, por miedo a excitar su tendencia a descuartizar. Para saber si se encuentran irritados, observan si están hambrientos o saciados. Aunque el tigre y el hombre son de diferente especie, muéstrase dócil con quien le alimenta, en tanto en cuanto que éste sabe acomodarse a su naturaleza; y si lo mata, es porque ese hombre ha contrariado la naturaleza del tigre.[28]

»Un hombre tenía tamaña afición a los caballos, que recogía en una cesta sus excrementos y en una concha sus orines. Un día golpeó a deshora los mosquitos que se ensañaban[29] con uno de sus caballos, y éste se espantó, rompió el freno y le destrozó la cabeza y el pecho. Aquel hombre había obrado movido por su amor a los caballos, mas las consecuencias no pudieron ser más desastrosas; ¿no es, pues, menester ser prudentes?»

IV. Shi el Carpintero viajaba camino de Qi. Llegado que fue a Quyuan, vio un roble, dios del lugar.[30] Era tan gigantesco, que podía cobijar bajo su sombra a miles de bueyes; su grosor, de hasta cien pasos;[31] por su altura, como una montaña, y hasta donde su tronco alcanzaba las ochenta varas[32] no le crecían las ramas. Una decena de éstas bien hubieran podido sevir para construir otros tantos barcos. Las gentes acudían en tropel a admirarlo, y aquello parecía un bazar. El maestro carpintero, sin pararse a considerarlo, siguió adelante su camino. No así su aprendiz, que se estuvo largo tiempo mirando el árbol de una parte y otra; corrió después hasta alcanzar a su maestro y le dijo:

–«Desde que cogí el hacha y empecé a acompañaros, maestro, nunca había visto tanta y tan hermosa madera; en cambio vos, ni lo habéis mirado, y habéis seguido vuestro camino. ¿Por qué?»

–«¡Ya basta! –dijo el carpintero–. ¡No me hables más de ese árbol! Que no es sino de pésima madera, que para nada sirve. Si usara de ella para construir un barco, se hundiría; si un ataúd, se pudriría a más andar; si utensilios, pronto se romperían; si puertas, rezumarían; si columnas, se carcomerían. Es un árbol de mala madera, que para nada es de provecho: por eso ha podido vivir tantísimos años.»

Cuando Shi el Carpintero hubo retornado a su casa, soñó una noche con el roble, que le decía:

–«¿Con qué me has comparado? ¿Quieres que me parezca a esos árboles tan hermosos que hay por ahí? Acerolos, perales, naranjos, toronjos, todos ellos frutales que cuando el fruto madura sufren despojo, y con el despojo menoscabo, y así ven sus ramas grandes quebradas y las pequeñas dañadas. A esos árboles su valía les ha amargado la vida, y por eso mueren prematuramente, a medio camino, sin haber podido completar su ciclo natural. Ellos mismos se han buscado el maltrato que reciben del mundo. Y lo mismo acaece con todas las cosas. Largo tiempo ha que busco la inutilidad total, a pique he estado de morir bajo el hacha, y ahora por fin he logrado alcanzarla: en eso estriba mi grandísima utilidad. De haber servido para algo, ¿hubiera podido alcanzar este tamaño? Además, tú y yo somos cosas, ¿cómo podría, pues, una cosa juzgar a otra? Un inútil como tú, que pronto has de morir, ¿cómo puedes saber si soy un árbol inútil?»

Despertóse Shi el Carpintero y contó a su aprendiz el sueño que había tenido.[33]

–«Si ese roble busca la inutilidad –dijo el aprendiz– ¿por qué es el árbol del dios del lugar?»

–«¡Calla! –dijo el carpintero–. Fue el dios del lugar el que vino a residir en él, y así pudo hacer frente a quienes no lo comprendían. De no haber sido el árbol del dios del lugar, ¿cómo hubiera podido escapar del hacha? Además, los medios que usa para conservarse son muy otros que los de todo el mundo; y asaz lejos de la verdad estarás, si sólo te guías por la razón ordinaria a la hora de valorarlo.»[34]

V. Nanbo Ziqi fue a pasear por la colina de Shang.[35] En esto vio un gran árbol, muy diferente de los demás. Podía cubrir con su sombra mil cuadriyugos.

–«¿Qué árbol es éste? –se preguntó–. No hay duda que su madera ha de ser muy particular.»

Alzó la mirada, y vio que sus ramas pequeñas estaban torcidas y no podían servir para vigas. Miró hacia abajo, y vio que su tronco estaba lleno de nudos y agrietado, por lo que no podía servir para fabricar ataúdes. Lamió sus hojas, y la boca se le ulceró. Sólo con olerlo perdió el juicio, y estuvo embebecido durante tres días.

–«A fe que la madera de este árbol no sirve para nada –dijo Ziqi–, y de ahí que haya podido crecer tanto. ¡Ah! Por eso también los hombres espirituales se muestran como seres que para nada sirven.»

En el estado de Song hay un lugar llamado Jingshi. En él crecen muy bien la catalpa, el ciprés y la morera. De estos árboles, a los que tienen un grosor de una o dos manos,[36] los talan para hacer estacas donde atar a los monos; a los de tres o cuatro pasos de grosor, los talan para hacer las vigas decoradas de las casas nobles; y a los de siete o ocho varas, para fabricarles ataúdes a los aristócratas y a los ricos mercaderes. Por eso todos mueren bajo el hacha prematuramente, a medio camino, sin haber completado su ciclo natural. Es la desventura de ser buena madera.

En los sacrificios rituales que se celebraban en la antigüedad, ni el buey de testud blanca, ni el cerdo de hocico levantado, ni el hombre con almorranas, podían ser arrojados al Río como ofrenda.[37] Todo esto bien sabido es de samanes y agoreros. Lo que ellos tienen por nefasto, los hombres espirituales lo consideran muy favorable signo.[38]

VI. Erase un hombre llamado Zhili Shu,[39] cuyo mentón se

escondía en el ombligo, y cuyos hombros destacaban por encima de la coronilla. Su moño apuntaba al cielo.[40] Sus cinco vísceras estaban en la parte superior del cuerpo, en tanto que las nalgas a la altura de las costillas. Remendaba y lavaba ropa, y así se ganaba el sustento. Cribaba arroz,[41] y así podía alimentar hasta a seis personas. Cuando el gobernador ordenaba un reclutamiento, el contrahecho se cruzaba de brazos y, sin ningún temor, paseaba entre la gente. Cuando el gobernador ordenaba trabajos obligatorios, el contrahecho, como inválido, quedaba exento del servicio. Cuando el gobernador distribuía ayuda a los impedidos y dolientes, recibía treinta fanegas[42] de grano y diez haces de leña. Si un hombre de cuerpo contrahecho puede alimentarse y cumplir el ciclo natural de sus días, ¡más podrá el contrahecho en virtud!

VII. Confucio hizo un viaje al estado de Chu. El loco de Chu, Jieyu, pasó por delante de su puerta diciendo:

–«*¡Fénix! ¡Fénix! ¿Por qué se ha tornado tan débil tu virtud?*

El futuro no se puede esperar, ni perseguir el pasado

Cuando el mundo está en orden, el sabio da cima a su misión

Cuando en el mundo no hay orden, el sabio sólo puede preservar su vida

En estos días, sólo se busca evitar la condena a muerte

La felicidad es más liviana que una pluma, y no hay quien sepa agarrarla

la desgracia es más pesada que la tierra, y no hay nadie que sepa excusarla

¡Basta! ¡Basta!

Llegarse a los hombres con esas virtudes, ¡peligroso! ¡asaz de peligroso!

Trazar a los demás el camino que deben seguir

¡Abrojos! ¡Abrojos![43]

Que no estorben mis pasos
Rodeando, rodeando,[44] *por que no hieran mis pies.»*

Los árboles de la montaña provocan su propia tala, y la grasa alimenta el fuego que la consume. El canelo se puede comer, y por eso lo cortan; el árbol de la laca tiene utilidad, y por eso lo sangran. Todos conocen la utilidad de lo útil, mas ignoran la utilidad de lo inútil.

LIBRO V. *SIGNOS DE REBOSANTE VIRTUD*[1]

I. En el estado de Lu vivía un tal Wang Tai, mutilado de un pie.[2] Los discípulos que le seguían eran tan numerosos como los de Confucio.

–«Wang Tai es cojo –dijo Chang Ji a Confucio–, y pese a ello son tantos los discípulos que le siguen, que se reparte a medias con el maestro el estado de Lu. De pie, no enseña; sentado, no comenta. Mas quienes se llegan a él vacíos, retornan colmados. ¿Existe verdaderamente la enseñanza sin palabras, y la perfección de la mente al margen de las formas corpóreas? ¿Qué suerte de hombre es ése?»

–«Ese maestro es un gran sabio –le respondió Confucio– Qiu[3] se ha quedado rezagado y aún no ha ido a pedirle enseñanza. Es intención de Qiu tomarle por maestro, y con más razón debieran hacer lo mismo quienes no son tanto como Qiu. ¡Y qué diré sólo de Lu, pero que del mundo entero he de traer a las gentes para que aprendan de él!»

–«Ese hombre –dijo Chang Ji– aun siendo un cojo, ha podido superar al maestro; así que debe estar muy por encima de los hombres comunes. Y si esto es así, ¿qué uso particular hace de su mente?»

–«La vida y la muerte –le respondió Confucio– son cosas de grandísimo momento, mas a él le son indiferentes. Derrumbára-

se el cielo y hundiérase la tierra, que él nada perdería. De nada ha menester, ni le alteran las mudanzas de las cosas. Gobierna las mutaciones de los seres, y se atiene a su principio.»

–«Eso ¿qué quiere decir?» –preguntó Chang Ji.

–«Si se consideran las cosas desde sus diferencias –le respondió Confucio–, el hígado y la vesícula están tan lejos uno de otro como el estado de Chu del de Yue; mas si desde su semejanza, todas las cosas son una. Quien alcanza a comprender esto no cura de lo que conviene a sus oídos o a su vista, sino que busca que su espíritu se sumerja en la armonía de la Virtud universal. Considerando las cosas desde su unidad, ya no se advierte ninguna pérdida. Por eso para Wang Tai la pérdida de su pie es de tan poca monta como la pérdida de una pella de barro.»

–«Ese hombre –insistió Chang Ji– al cultivar su persona, no ha hecho sino usar primero de su inteligencia para obtener una mente que todo lo distingue, y después, basándose en esa mente, retornar a la "mente inmutable" que no establece distinciones; ¿por qué, entonces, acuden a él tantísimos seres?»

A lo que respondió Confucio: –«El hombre no ve su imagen reflejada en el agua que corre, sino que se mira en las aguas tranquilas. Sólo lo sosegado puede hacer que todo se sosiegue. Entre los que reciben su destino de la Tierra, sólo pinos y cipreses conservan su rectitud original, y de ahí que guarden su verdor tanto en invierno como en verano. Entre los que reciben su destino del Cielo, sólo Yao y Shun conservaron su rectitud original, y por eso estuvieron a la cabeza de todos los seres.[4] Tuvieron la dicha de poder mantener recta su propia naturaleza, y merced a ello pudieron guiar a todos los hombres. Quien es capaz de conservar entera su simplicidad original no conoce el temor, cual heroico guerrero que se atreve a cerrar él solo contra los nueve ejércitos.[5] Y si por ganar fama un guerrero es capaz de tales proezas, ¡harto más habrá de poder quien es señor del universo y abarca en su seno a todos los seres, y tiene a sus seis miembros por provisional morada, y por ilusorio todo cuanto ven sus ojos y sus oídos oyen, y cuya inteligencia es capaz de

hacerse uno con los objetos que conoce, y en cuyo pensamiento nunca ha existido la idea de la muerte! Ese hombre puede elevarse a lo más alto[6] el día que le dé gana, que son los hombres los que le siguen; mas él, ¿por qué habría de consentir en ocuparse de ellos?»

II. Shentu Jia era mutilado de un pie. Hízose discípulo de Bohun Wuren al mismo tiempo que Zichan de Zheng. En esto dijo Zichan a Shentu Jia:

–«O salgo yo primero mientras vos esperáis un momento, o salís vos primero y yo me quedo esperando.»

Otro día, de nuevo estaban los dos en la misma sala, sentados sobre la misma esterilla. Y Zichan tornó a decir:

–«O salgo yo primero mientras vos esperáis un momento, o salís vos primero y yo me quedo esperando. Hoy saldré yo antes; ¿podréis esperar, o no? Estáis viendo al gran consejero del rey y no os apartáis; ¿por ventura os imagináis igual a todo un gran consejero?»

–«¿Hay los tales grandes consejeros entre los discípulos de nuestro maestro? –dijo Shentu Jia–. ¡Os jactáis de ser gran consejero, y menospreciáis a los demás! Tengo oído un dicho: "A espejo brillante el polvo no se pega; que si se pega, ya no es brillante. Vive largo tiempo con un sabio, y te verás libre de falta". Y vos, que habéis venido junto al maestro para aprender cómo cultivar la virtud, al hablar como lo habéis hecho, ¿no habéis caído en falta?»

–«Siendo un mutilado –le replicó Zichan–, aún pretendéis rivalizar con el mismo Yao en perfección. ¿Acaso no os basta parar mientes en vuestra propia persona para luego al punto conocer cuánta es vuestra virtud?»

–«Muchos son –dijo a esto Shentu Jia– los que, no reconociendo sus faltas, juzgan injusto padecer alguna mutilación; pocos los que, reconociendo sus faltas, juzgan injusto conservar intacto su cuerpo. Sólo los hombres que poseen la virtud, sabe-

dores de que nada se puede hacer, son capaces de vivir tranquilos como sabiendo que todo es obra del destino. A quien se ponía a tiro del arquero Yi, entrando en el lugar donde se hallaba el blanco, la flecha de Yi no dejaba de alcanzarle; si no le alcanzaba, eso era obra del destino. Muchos son los hombres que, teniendo los pies enteros, hacen befa de mí por faltarme un pie. Antes eso me hacía montar en grande cólera, mas después que vine junto al maestro, mi cólera desapareció. ¿No será que el maestro me ha purificado con su perfección? Diez y nueve años ha que sigo al maestro, y en todo este tiempo nunca se dio cata de que me faltaba un pie. De presente vos y yo estamos buscando perfeccionar "lo interior al cuerpo", mas vos os quedáis en "lo exterior del cuerpo" y me valoráis por mi aspecto. ¿No es eso grave falta?»

Zichan, un tanto corrido y el rostro demudado, dijo: –«No se hable más».

III. Vivía en el estado de Lu un hombre mutilado de los dedos del pie. Era su nombre Shushan el Sin-dedos. Caminando sobre los talones fue a ver a Confucio.

–«Por no haber sido antes precavido –le dijo Confucio– habéis sufrido esa desgracia. Ahora venís a pedirme consejo, ¡cuando ya es demasiado tarde!»

–«Por falta de experiencia –le replicó Sin-dedos– usé de mi cuerpo a la ligera, y de ahí resultó la pérdida de esos dedos. Mas de presente, si vengo aquí es porque tengo algo harto más valioso que los pies, y que quiero guardar entero. Nada hay que el Cielo no cubra, ni nada que no sostenga la Tierra; y así, tenía yo al maestro por mi Cielo y por mi Tierra. ¿Cómo podía imaginar yo que el maestro me dijera lo que me ha dicho?»

–«Reconozco lo menguado de mi conocimiento –dijo a esto Confucio–. ¿Por qué no pasáis adentro? ¡Os ruego me habléis de lo que tenéis aprendido!»

No bien se hubo partido Sin-dedos, dijo Confucio:

–«¡Esforzaos, discípulos míos! Si Sin-dedos, un mutilado, se afana en aprender, por reparar sus pasados errores, ¡cuanto más quienes guardáis entera vuestra virtud!»[7]

En esto Sin-dedos fue a ver a Lao Dan y le preguntó:

–«¿Acaso Confucio no es aún un hombre perfecto? ¿Por qué viene tan a menudo aquí, a tomar enseñanza del venerable maestro?[8] Lo que ese hombre busca es ser conocido en todo el mundo con esa fama de extravagante;[9] ¿acaso ignora que el hombre perfecto tiene eso por grillos y cadenas?»

–«¿Por qué no le habéis hecho comprender –dijo Lao Dan– que la vida y la muerte son una misma cosa, y que lo posible y lo imposible se equiparan? ¿No habríais podido así liberarle de esos grillos y cadenas?»

–«¿Cómo se le podría liberar de ellos –dijo Sin-dedos—, siendo castigo del Cielo?»[10]

IV. El duque Ai del estado de Lu preguntó a Confucio: –«En el estado de Wei vivía un hombre de gran fealdad, cuyo nombre era Aitai Tuo. Los hombres que habían vivido con el tal Aitai Tuo, se acordaban de él y no podían abandonarle; y en cuanto a las mujeres, después de haberle visto, decían a sus padres: "antes concubina de Aitai Tuo que esposa de otro". Y mujeres de éstas había más de una docena. Nunca se le oyó entonar una canción, sólo acompañar a otros. No tenía poder ni autoridad para socorrer a los demás en sus desgracias, ni acumuladas riquezas para saciar estómagos ajenos. Además su fealdad espantaba a todo el mundo. Aunque siempre se acomodaba y no tomaba la delantera, y pese a que sus conocimientos no iban más allá de las fronteras de su país,[11] tanto hombres como mujeres[12] se arremolinaban junto a él. No había duda que aquel hombre tenía algo que le hacía diferente de los demás. Nos le convocamos a nuestra presencia, y verdaderamente su fealdad podía poner espanto a todo el mundo. Empero, no había pasado un mes viviendo con nos, cuando advertimos sus excelentes prendas. Y

antes del año le tuvimos grande confianza. Como en ese tiempo no había gran consejero en nuestro estado, le ofrecimos administrar los negocios del reino. El mostró indiferencia a la hora de aceptar y ninguna diligencia a la hora de rehusar. Nos sentimos por ello grande oprobio, mas finalmente le confiamos los negocios del estado. Poco después nos abandonó, y se partió de nuestro reino. Tamaña fue nuestra aflicción, que lo sentimos como una grandísima pérdida, como si ya nadie hubiera en todo el estado con quien compartir nuestras alegrías. ¿Qué suerte de hombre es ése?»

–«Un día me enviaron al estado de Chu con una comisión –le dijo Confucio–, y allí vi unos gorrines que mamaban de su madre muerta. Mas a poco los gorrines se apartaron corriendo: se habían dado cata de que su madre no los miraba y de que ya no era como ellos. Lo que amaban de su madre no era el cuerpo, sino lo que anima el cuerpo. A quien ha muerto en el campo de batalla, no se le entierra en un ataúd con ornamentos.[13] El mutilado de los pies, ya no tiene afición a sus zapatos. ¡En uno y otro caso se ha perdido el fundamento! Las doncellas destinadas al Hijo del Cielo no se cortan las uñas ni se horadan las orejas;[14] y los mancebos, cuando han de tomar esposa, pueden habitar fuera y ya no están obligados a los duros trabajos. Si en tan grande estima se tiene la integridad del cuerpo, ¡en cuánta mayor no se ha de tener al varón de entera virtud! Y ahí tenéis a Aitai Tuo que se gana la confianza del señor duque sin pronunciar palabra, y su respeto y afición, sin haber cumplido meritoria acción; le confía los negocios del estado, y sólo tiene temor no venga a rehusar: eso es sin duda "entera capacidad" y "virtud no manifiesta".»

–«¿Qué es lo que nombráis "entera capacidad"?» –preguntó el duque Ai. A lo que Confucio respondió:

–«Muerte y vida, ganancia y pérdida, miseria y éxito, pobreza y riqueza, así como sabiduría y ignorancia, infamia y gloria, hambre y sed, frío y calor, todo ello no es sino mudanza de las cosas y discurrir del destino. Síguense como el día y la noche,

sin que el humano conocimiento alcance a conocer su principio. No tienen por qué alborotar la paz interior, ni deben introducirse en la mansión del espíritu. Es menester hacer que éste permanezca en armónico bienestar, y que nunca pierda el contento; hacer que día y noche, de continuo, sea como una primavera para los demás seres. Y así la mente podrá adaptarse y entrar en armonía con el mundo exterior. A eso llamo "entera capacidad".»

–«¿Y a qué nombráis "virtud no manifiesta"?» –preguntó el duque.

–«El nivel de las aguas tranquilas –respondió Confucio– es el estado de máxima quietud, y puede servir de modelo. En su interior guarda una extremada quietud y por eso en su exterior no se agita. Virtud es cultivar la armonía perfecta. Y a aquél cuya virtud no se manifiesta, los seres acudirán y no podrán abandonarle.»

Otro día el duque de Ai hizo relación de esta plática a Min zi, y le dijo:

–«Al principio, desde mi trono, era yo el señor del mundo, gobernaba al pueblo, y me afligían las muertes de mis súbditos. Teníame por el colmo de la perfección. Mas ahora, después de haber oído las razones de los hombres perfectos, mucho me temo que carezco de esas buenas prendas. He usado a la ligera de mi persona, y al final he causado la ruina de mi estado. Yo y Confucio no somos señor y vasallo, sino amigos en la virtud.»

V. Un cojo, contrahecho y sin labios, vino a dar consejo al duque Ling del estado de Wei. Y tanta fue la afición que el duque le tomó, que cuando veía un hombre bien formado, le parecía que su cuello era demasiado pequeño.[15]

Un hombre que tenía un bulto en el cuello tamaño de una jofaina vino a dar consejo al duque Huan del estado de Qi. También éste le tomó grandísima afición, y cuando veía un hombre bien formado, le parecía que su cuello era demasiado pequeño.

De donde se colige que cuando la virtud es grande, el cuerpo se olvida. Cuando el hombre no olvida lo que es menester olvidar, y olvida lo que forzoso fuera no olvidar,[16] a eso dícese verdadero olvido. De ahí que el sabio se mueva en su propio mundo, donde la inteligencia es una rama seca, los pactos engrudo, la virtud intermediario, el trabajo del artesano pura mercadería. El sabio no imagina trazas, ¿para qué, pues, habría de usar de la inteligencia? No pacta, ¿para qué el engrudo? No tiene defecto, ¿para qué la virtud? No busca el beneficio, ¿para qué mercadear? Estas cuatro cualidades son sustento del Cielo. Sustento del Cielo es recibir alimento del Cielo; y si el sabio recibe alimento del Cielo, ¿qué necesidad habrá de los hombres? Tiene cuerpo de hombre, mas no sentimientos de hombre. Tiene cuerpo de hombre, y por eso vive entre los hombres; no tiene sentimientos de hombre, y por eso el "es-no es" no le turba ni le altera. ¡Cuán pequeño, y por eso pertenece al humano género! ¡Qué grandísimo, que se ha hecho uno con el Cielo!

VI. Dijo Hui zi hablando con Zhuang zi: –«¿Carece el hombre de sentimientos».

–«Sí, por cierto»– respondió Zhuang zi.

–«Careciendo de sentimientos –dijo Hui zi– se le podrá llamar hombre?»

–«El Tao le ha dado el aspecto –dijo Zhuang zi–, y el Cielo le ha dado el cuerpo; ¿por qué no se le habrá de poder llamar hombre?»

–«Si se le puede llamar hombre –dijo Hui zi– ¿por qué no tiene sentimientos?»

–«Lo que yo llamo sentimientos –dijo Zhuang zi– es el "es-no es". Lo que yo llamo carecer de sentimientos es no causar menoscabo al interior de la propia persona con apegos y desamores; así como acomodarse de continuo al Cielo y no usar de artificios para acrecentar la vida.»[17]

–«Si no se acrecienta la vida –dijo Hui zi–, ¿cómo se podrá conservar el propio cuerpo?»

–«El Tao da al hombre el aspecto –dijo Zhuang zi–, y el Cielo el cuerpo. Es menester que el hombre no cause menoscabo al interior de su propia persona con apegos y aversiones. De presente, vos mismo estáis volcando vuestro espíritu hacia el exterior, con lo que no hacéis sino agotar vuestra esencia sutil.[18] Cantáis recostado en un árbol, y dormís apoyado en un seco parasol.[19] El Cielo os dio el cuerpo, y vos usáis de él para disputar sobre "lo duro y lo blanco".»

LIBRO VI. *EL MAESTRO DEL LINAJE UNIVERSAL*[1]

I. Distinguir lo que es obra del Cielo de lo que es obra del hombre, he ahí la suma perfección. Saber lo que es obra del Cielo, es reconocer que el Cielo es el que engendra.[2] Saber lo que es obra del hombre, es usar de lo que alcanza a conocer nuestro entendimiento para preservar lo que nuestro entendimiento no alcanza a conocer; es conservar la vida hasta su límite natural evitando una muerte prematura. He ahí la plenitud del saber.[3] Con todo, las cuitas no han de faltar, por cuanto que todo conocimiento, para poder ser juzgado verdadero, fuerza es que antes se conforme a su objeto; y ese objeto cambia, no es algo fijo. ¿Cómo saber que lo que llamo Cielo no es el hombre? ¿Y que lo que llamo hombre no es el Cielo? Sólo el hombre verdadero[4] puede tener verdadero conocimiento.

¿A quiénes llaman hombres verdaderos? Los hombres verdaderos de la antigüedad no huían de la escasez, no se vanagloriaban de sus éxitos, ni se daban trazas en mundanos negocios. Siendo así, podían subir a las alturas sin temblar, entrar en el agua sin mojarse y en el fuego sin quemarse. Todo lo cual sólo es posible cuando el conocimiento ha llegado a la cumbre de la unión con el Tao.

Los hombres verdaderos de la antigüedad, cuando dormían no soñaban, ni tenían cuitas cuando velaban. No comían ricos

manjares; su respiración era profunda. La respiración del hombre verdadero llega hasta los talones. El hombre del vulgo respira sólo con la garganta. Este, cuando en un debate se ve superado, parece como si se le atragantaran las palabras. El hombre de grande concupiscencia sólo posee menguadas prendas.

Los hombres verdaderos de la antigüedad no conocían ni el amor a la vida ni el horror a la muerte. Ni se holgaban de haber nacido, ni dejaban de aceptar su muerte. Partíanse tan naturalmente como habían venido; eso era todo. No olvidaban su origen, y no buscaban su final. Aceptaban alegres lo que les venía, y cuando algo perdían teníanlo por retorno. Esto es no menoscabar[5] el Tao por usar de la propia mente, y no pretender ayudar al Cielo usando de humanas acciones. Esos son los hombres verdaderos.

Los tales hombres eran de mente serena,[6] tranquilo talle y despejada frente. Si fríos, como el otoño; si calientes, como la primavera. Su contento y su enojo, tan naturales como el sucederse de las cuatro estaciones. Sabían adaptarse a todos los seres, y nadie conocía su secreto. [Por eso los grandes sabios podían usar de las armas, y destruir un estado sin malquistarse los ánimos de sus gentes. Sus beneficios podían extenderse a incontables generaciones sin que ejercitaran el amor a los demás. De suerte que quien gusta de ganarse a los seres, no es un gran sabio. Quien hace favores, carece de benevolencia. Quien aprovecha las circunstancias, no es sabio. Quien ignora la identidad de lo provechoso y lo perjudicial, no es un hombre de honor.[7] Quien busca el renombre y se pierde a sí mismo, carece de nobleza. Quien arruina su persona y no conserva su verdad, no pueda dar órdenes a los demás. Ejemplos de ello fueron Hu Buxie, Wuguang, Boyi, Shuqi, Ji zi, Xuyu, Jituo, Shentu Di. Todos ellos se afanaron en el servicio a los demás, y se acomodaron a lo que a los otros aprovechaba, y no a lo que a ellos mismos era de provecho.][8]

Los hombres verdaderos de la antigüedad eran de talle altivo,[9] y en modo alguno pusilánimes. Parecían faltos de algo, mas nada aceptaban. En el trato con los demás eran muy particula-

res, mas obstinados no eran.[10] Su ánimo, vacío, sin ornamento alguno.[11] Libres y felices, parecían rebosar de contento. Sólo actuaban cuando no podían menos.[12] La plenitud de su interior mostrábase en su amable rostro.[13] Grande era su virtud, y las gentes buscaban en ellos apoyo.[14] Vasto era su espíritu,[15] que al entero mundo igualaba. Tan alto y lejos llegaba su libertad, que ningún rito ni ley la podían estorbar. Por su silencio parecían tener sellados los sentidos; y tal era su desapego del mundo, que se dijera habían olvidado el uso de la palabra. [Del castigo hacían su cuerpo, de los ritos sus alas, de la sagacidad su acierto, de la virtud su guía. Haciendo del castigo su cuerpo, condenaban con indulgencia. Haciendo de los ritos sus alas, podían moverse por el mundo. Haciendo de la seguridad su acierto, sólo se daban a los humanos negocios cuando les era forzoso. Haciendo de la virtud su guía, alcanzaban su fin con la misma facilidad con que el que tiene pies llega hasta la colina. No se esforzaban en obrar, mas todos les tenían por hombres muy activos.][16]

(El Cielo y el hombre son uno);[17] y no importa si el hombre gusta de ello o deja de gustar, que todo es uno. Ni tampoco importa si el hombre lo tiene por uno o no lo tiene, que todo es uno. Considerar que el Cielo y el hombre son uno, es acordarse con el Cielo; considerar que no lo son, es acordarse con el hombre.[18] El Cielo y el hombre no se oponen mutuamente: a quien esto ve, llaman hombre verdadero.

II. Muerte y vida no se pueden excusar;[19] son como la constante sucesión de la noche y el día, obra del Cielo. De todo cuanto el hombre no puede cambiar, la razón está en la propia naturaleza de las cosas. Piensan los hombres que el Cielo es su padre, y muéstranle hasta que mueren reverente amor; ¡cuanto más no habrán de mostrarlo hacia lo que le es superior![20] Piensan los hombres que su príncipe les es superior, y le hacen sacrificio de su vida; ¡cuanto más no habrán de hacérselo al Tao, que lo es con mayor verdad!

Cuando el manantial se agota, los peces se juntan en el lodo. Échanse unos a otros el húmedo aliento, empápanse mutuamente con sus babas; mas harto mejor les fuera nadar en los lagos y ríos sin saber los unos de los otros. Antes que elogiar la virtud de Yao y condenar a Jie por sus maldades, más valiera olvidarse de ambos y fundirse con el Tao.

[La Tierra me ha proveído de un cuerpo, y fatigado con la vida; me ha liberado con la vejez, y con la muerte me dará reposo. Así pues, bienvenida sea la vida, y por lo mismo también la muerte sea bienvenida.][21]

Ocúltese un barco en un escondido valle, y una montaña[22] en lo profundo de un pantano, y podrá decirse que se hallan en lugar seguro. Mas a la media noche viene el que tiene la fuerza[23] y se lo lleva todo consigo, y el que duerme de nada se percata. Esconder lo pequeño en lo grande no deja de ser conveniente, pero no por ello se evita su pérdida. Sólo escondiendo el universo en el mismo universo nada se puede perder: tal es la verdadera y permanente naturaleza de las cosas. Sólo por tener un cuerpo humano, los hombres se sienten dichosos. Mas conociendo que el cuerpo del hombre no es más que una de las innúmeras mutaciones, ¿podríanse contar las alegrías de este género? Por eso el sabio tratará de moverse en el ámbito donde no cabe pérdida alguna, y de unirse al Tao en su existencia. Si todo el mundo quiere imitar al que acepta gustoso tanto la muerte prematura como la longevidad, tanto el principio como el final de su existencia, ¡más debiera querer imitar a lo que es fuente y origen de todas las cosas, y razón y fundamento de todas las mudanzas!

III. El Tao es real y verdadero. No actúa ni tiene forma. Puede trasmitirse, mas no recibirse.[24] Se puede comprender, pero no ver. Es su propio origen y su propia raíz. Antes de que existiese el Cielo y la Tierra, el Tao ya existía desde los tiempos más remotos. Engendró a los démones y a los dioses;[25] engendró al Cielo y a la Tierra. Por encima de la suprema cumbre del uni-

verso,[26] y no por ello es alto; por debajo de los seis extremos del universo,[27] y no por ello es profundo. Existiendo antes que el Cielo y la Tierra, no por eso es duradero. De más edad que la más remota antigüedad, y no por ello es viejo. [Xiwei lo alcanzó, y concertó Cielo y Tierra. Fuxi lo alcanzó, y puso armonía en la energía primordial. La Osa Mayor lo alcanzó, y ya nunca cesará su movimiento. Kanpi lo alcanzó, y pudo tomar posesión del monte Kunlun. Fengyi lo alcanzó, y pudo nadar por los grandes ríos. Jianwu lo alcanzó, y pudo habitar en el Taishan. El Emperador Amarillo lo alcanzó, y pudo elevarse hasta el nebuloso cielo. Zhuanxi lo alcanzó, y pudo habitar en el palacio negro. Yuqiang lo alcanzó y pudo reinar en el Polo Norte. Xiwangmu lo alcanzó, y pudo establecer su sede en el monte Shaoguang. Nadie conoce su comienzo, ni hay quien conozca su final. Peng zu lo alcanzó, y pudo vivir desde los tiempos de Shun hasta la época de los cinco señores. Fuyue lo alcanzó, y llegó a ser gran consejero de Wuding y a gobernar el mundo; al morir, cabalgando sobre la estrella Dongwei y la estrella Jiwei[28] se tornó en constelación.][29]

IV. Nanbo Zikui preguntó a Nüyu: –«Pese a vuestros muchos años, aún tenéis la tez de un infante; ¿cómo es ello?»

–«Porque he escuchado el Tao» –le respondió.

–«¿Puedo aprender el Tao?» –preguntó Nanbo Zikui.

–«¡No, no! –respondió– ¡No podéis! No sois el género de hombre que aprende el Tao. Buliang Yi tiene madera de sabio, mas no el método para llegar a serlo. Yo tengo el método para llegar a la sabiduría, mas no tengo madera de sabio. Quisiera enseñárselo, pero ¿podrá él llegar a ser sabio? Aunque no pudiera, no ha de ser difícil enseñar el camino de la sabiduría a quien tiene madera de sabio. Se lo mostraré y perseveraré con él. Perseveraré tres días, y ya podrá olvidarse del mundo. Cuando ya se haya olvidado del mundo exterior, perseveraré aún más, y a los siete días ya podrá olvidarse de los seres. Cuando

se haya olvidado de los seres, perseveraré aún más, y a los nueve días ya podrá olvidarse de su propia existencia. Cuando se haya olvidado de su propia existencia, podrá comprender con toda claridad. Cuando comprenda con toda claridad, podrá alcanzar la visión de lo absoluto.[30] Cuando alcance la visión de lo absoluto, podrá trascender el pasado y el presente. Cuando trascienda el pasado y el presente, podrá penetrar en donde vida y muerte ya no existen. El que mata la vida, no muere; el que engendra la vida, no nace. Es una cosa (el Tao) que a todos despide y a todos acoge; que todo destruye y que hace todo. Su nombre es "quietud en la agitación".[31] "Quietud en la agitación" es mantener la mente sosegada en medio del alborotado surgir y desaparecer de los incontables seres.»

–«¿Dónde habéis oído todo eso?» –le preguntó Nanbo Zikui.

–«Lo he oído del hijo de la escritura[32] –respondió Nüyu–; el hijo de la escritura lo oyó del nieto de la lectura; el nieto de la lectura, de la clara visión; la clara visión, de la atención del oído; la atención del oído, de un riguroso ejercicio; el riguroso ejercicio, del cántico; el cántico, de la quietud silenciosa; la quietud silenciosa, de la vacuidad suprema; la vacuidad suprema, del principio sin principio.»

V. Zisi, Ziyu, Zili y Zilai[33] dijeron hablando entre ellos:

–«Si alguien puede tener la nada por cabeza, la vida por espinazo, y la muerte por rabadilla, y si conoce que la vida y la muerte, y el tener y el perder, son una y la misma cosa, a ése tendré por amigo.»

Miráronse los cuatro y dieron en reir. Concertáronse y se hicieron amigos.

A poco Ziyu adoleció, y Zisi fue a visitarle. Dijo Ziyu: –«¡Grandioso! El Hacedor[34] me ha vuelto un ser deforme». Encorvado y cheposo, las cinco vísceras en la parte superior del cuerpo y el mentón escondido bajo el ombligo, los hombros por encima de la coronilla y el moño[35] apuntando al cielo: habíase

quebrado en él la armonía entre el Yin y el Yang. Su mente, empero, manteníase serena y como si nada acaeciera. Arrastróse hasta un pozo que junto había, y en él se miró.

–«¡Ay! –exclamó– ¡En qué ser deforme me ha convertido el Hacedor!»

–«¿Estás enojado?» –le preguntó Zisi.

–«No –dijo Ziyu–. ¿Por qué habría de estar enojado? Pluguiera al Hacedor volver en gallo mi brazo izquierdo, y cantara yo al alba; pluguiérale volver en ballesta mi brazo derecho, y diera yo en cazar una tórtola para comerla asada; pluguiérale mudar en ruedas mi rabadilla y mi espíritu en caballo, y montara yo en ese carro, que no habría menester de otro. Además, el ganar depende de la oportunidad del momento, y el perder pide acomodarse. Quien es capaz de atenerse a la oportunidad y de acomodarse a las circunstancias, nunca se verá invadido de tristeza ni contento. A esto llamaban los antiguos "desatar el nudo". El hombre que no es capaz de desatarse por sí mismo, se encuentra atado por las cosas. Ahora bien, las cosas no pueden con el Cielo, largo tiempo ha que esto es bien sabido; ¿por qué, pues, habría de estar enojado?»

Poco después fue Zilai el que adoleció. Su respiración entrecortada, a pique estaba ya de morir. Su mujer y sus hijos lloraban a su alrededor. Zili fue a visitarle y les dijo: –«¡Apartaos! ¡No hay para qué provocar temor a quien va a transformarse!»

Arrimóse luego a la puerta y dijo hablando con Zilai:

–«¡Grande es el Hacedor! ¿Qué hará de tí? ¿A dónde te hará ir? ¿Te volverá en hígado de ratón? ¿Te convertirá en pata de insecto?»

–«Unos padres –dijo a esto Zilai– pueden enviar a sus hijos a donde sea, este, oeste, sur o norte, que los hijos no han sino de obedecer. El Yin y el Yang[36] no son, para el hombre, diferentes de sus propios padres. Si me llevan hacia la muerte y no lo aceptara, sería rebelarme. ¿Acaso cometen algún crimen conmigo? La Tierra me ha proveído de un cuerpo, y fatigado con la vida; me ha liberado con la vejez y con la muerte me dará repo-

so. Así pues, bienvenida sea la vida, y por lo mismo también la muerte sea bienvenida. Tomemos el ejemplo de un gran fundidor que estuviera fundiendo metal. Salta a deshora una porción de metal del horno y dice: "Sin falta me has de hacer espada *moye*"[37] A no dudar que el fundidor tendrá aquel metal por metal de mal agüero. Ahora, si por haberte tocado en suerte un cuerpo humano, empiezas a gritar "¡soy hombre! ¡soy hombre!", por fuerza el Hacedor habrá de tenerte por hombre de mal agüero. Ahora el Cielo y la Tierra son el gran horno, y el Hacedor es el gran fundidor, ¿a dónde no podría yo ir?»

(Zilai) se durmió plácidamente; y se sintió a gusto al despertar.

VI. Zi Sanghu, Meng Zifan y Zi Qinzhang[38] dijeron hablando entre ellos: –«¿Quién es capaz de trabar amistad con otro, mas sin intención de hacerlo? ¿Quién de ayudar a otro, pero sin que lo parezca? ¿Quién es capaz de levantarse hasta el cielo y andar por entre las nubes, y de saltar al infinito, y de olvidarse de la vida y de la muerte, y no tener final?»

Miráronse los tres, y dieron en reir. Concertáronse y se hicieron amigos.

A poco Zi Sanghu murió. Aún no lo habían enterrado, cuando Confucio, informado de su muerte, envió a Zigong para que ayudara en los funerales. Cuando llegó Zigong, halló a uno de los amigos componiendo un canto fúnebre,[39] y al otro que le acompañaba con el chin. Cantaron a dúo:

«¡Ay, Sanghu! ¡Ay, Sanghu!
A tu verdad[40] por fin has retornado,
y nosotros aún en este ser humano.»

Llegóse a ellos Zigong, y les dijo: –«Permitidme os pregunte: ¿es conforme a los ritos cantar estando presente el cuerpo del difunto?»

Los dos amigos se miraron, y rompieron a reir, al tiempo que decían: –«¡Qué sabrá éste del sentido profundo de los ritos!»

No bien hubo retornado, Zigong dio noticia de todo a Confucio y le dijo: –«¿Qué género de hombres son ésos? No acompañan la virtud de los buenos modos requeridos, ni toman cuidado del cuerpo. Cantan ante el cadáver del difunto, sin que se les mude el rostro; no hay palabras para nombrarlo. ¿Qué género de hombres son ésos?»

–«Esos hombres –dijo a esto Confucio– andan fuera de nuestro mundo,[41] mientras que yo ando dentro de este mundo nuestro. Fuera y dentro no tienen nada que ver uno con otro; y por eso, cuando te envié a que presentaras las habituales condolencias, ¡grande fue mi estupidez! Esos dos hombres andan en compañía[42] del Hacedor de las cosas, y se mueven en la unidad de la energía universal. Para ellos, la vida es una condensación de energía, como una suerte de tumor; y la vida, una dispersión de energía, como el reventar de purulenta hinchazón. Y siendo así, ¿cómo podrían distinguir la vida de la muerte, el antes del después? De cosas diferentes, al juntarse, se forma el cuerpo.[43] Olvídanse de su hígado y de su vesícula, y no hacen caso de su vista ni de su oído.[44] Dejan que la vida siga el curso natural de los ciclos y mudanzas, y no se afanan en descubrir sus límites. Vagan en plena libertad más allá del sucio mundo, y viven libres de todo cuidado en un perfecto no-actuar. ¿Por qué habrían, pues, de tomarse molestia en la observancia de los mundanos ritos, para solaz de los ojos y oídos de las gentes?»

–«Siendo así –dijo Zigong–, ¿qué norma sigue el maestro?»

–«Este que te habla –le respondió Confucio– es un hombre a quien el Cielo ha impuesto un castigo. Lo cual no es estorbo para que tú y yo vayamos juntos.»[45]

–«Permita le pregunte de qué manera» –dijo Zigong.

–«Los peces se mueven en el agua –dijo Confucio–, los hombres se mueven en el Tao. Los que se mueven en el agua, con que les caven una charca ya tienen alimento. Los que se mueven en el Tao, no se ocupan en nada y así su naturaleza se

basta a sí misma.[46] De ahí el dicho: "Olvídase el pez de todo cuando nada por lagos y ríos; olvídase el hombre de todo cuando se mueve dentro del Tao".»

–«Permita le pregunte qué es un hombre singular» –dijo Zigong.

–«Los hombres singulares –dijo Confucio–, son singulares frente a la mayoría de los hombres, mas son iguales al Cielo. De ahí el dicho: "Hombrecillo para el Cielo, rey entre los hombres; rey para el Cielo, hombrecillo entre los hombres".»[47]

VII. Yan Hui preguntó a Confucio: –«Cuando murió su madre, Mengsun Cai no derramó lágrimas al llorarla, no sintió pena en su corazón, y no dio señal de dolor durante el tiempo del duelo. No hizo ninguna de esas tres cosas, y pese a ello, en el estado de Lu alcanzó fama de fiel cumplidor de los ritos funerarios. ¿Cómo es posible tener fama a la que no corresponden los hechos? Ante esto no puedo menos de espantarme».

–«Mengsun cumplió cabalmente con los ritos funerarios –dijo Confucio–, y sobrepasa con mucho a los que conocemos esos ritos. Ritos que debieran ser más simples, si no fuera porque lo estorban los usos del mundo; aunque él sí los llevó a esa simplicidad. Mengsun ya no sabía qué es la vida, y también ignoraba qué es la muerte; no sabía aferrarse a la vida, y también desconocía el cuidado de la muerte. No hacía sino aceptar las transformaciones naturales, mientras esperaba una transformación que no podía conocer. Además, si ahora se está transformando, ¿cómo conocer el estado de no transformación? Y si ahora no hay transformación, ¿cómo conocer el estado de lo ya transformado? Tú y yo estamos soñando y no acabamos de despertar. Mengsun pensaba que mientras el cuerpo del hombre se transforma, su mente no padece daño; que muda el cuerpo, sin que el espíritu perezca. Mengsun, muy particularmente despertado de ese sueño, empezó a llorar cuando los demás lloraban, y ésa fue la causa de aquel su proceder. Las gentes hablan entre sí

de su yo,[48] mas ¿cómo saber si lo que llamo yo es realmente yo?[49] Es como cuando sueñas que eres pájaro y vuelas hasta el cielo; y cuando sueñas que eres pez y nadas hasta las profundidades del mar. No sabemos si los que ahora estamos hablando soñamos o estamos despiertos. Alcanza su mente el estado de mayor felicidad y no ríe; y cuando ríe, lo hace espontáneamente. Sólo acomodándose, en perfecta calma y serenidad, a las mudanzas, se puede penetrar en la pura unidad del vasto Cielo.»[50]

VIII. Yi-er Zi fue a ver a Xu You, y éste le preguntó: –«¿Qué te ha enseñado Yao?»

A lo que Yi-er Zi respondió:

–«Yao me ha dicho: "Es de necesidad expresa que ejercites la benevolencia y la justicia, y que sepas discernir claramente el 'es' y el 'no es'".»

–«Entonces –dijo Xu You–, ¿para qué has venido a verme? Puesto que Yao te ha marcado la frente[51] con la benevolencia y la justicia, y te ha mutilado la nariz[52] con el "es-no es", ¿cómo podrás ahora vivir libre y sin cuidado, y moverte sin trabas ni estorbos en medio de las mudanzas?»

–«Con todo –dijo Yi-er Zi–, harto holgara yo de moverme como decís.»

–«No es posible –le dijo Xu You–. Pues un ciego no puede admirar la hermosura de unas cejas, de unos ojos, de un rostro; y el que ha perdido los ojos no puede contemplar la belleza de los colores, de los brocados y bordados.»

–«Wuzhuang olvidó su belleza –dijo a esto Yi-er Zi–, Juliang olvidó su fuerza, y el Emperador Amarillo olvidó su sabiduría. Todo eso se obtiene en el templar de la fragua. ¿Cómo se puede saber que el Hacedor no vendrá en borrar la marca de mi frente, y en volverme la nariz mutilada, de suerte que pueda yo cobrar mi integridad siguiendo al maestro?»

–«¡Ay! –exclamó Xu You–. Eso no se puede saber. No obstante, te lo diré resumidamente, escucha bien: ¡Maestro mío! ¡Maes-

tro mío! Reduces a polvo los seres, mas no es por crueldad.[53] Extiendes tus beneficios a miles y miles de generaciones, mas no en ello muéstrase tu benevolencia. Eres anterior a la más remota antigüedad, mas no por ello eres viejo. Cubres el cielo y sostienes la tierra, tallas y esculpes todas las formas, mas no por ello muestras habilidad. ¡Así es el moverse libremente (del espíritu)!»

IX. Dijo Yan Hui: –«He hecho grandes adelantos».

–«¿Cuáles?» –le preguntó Confucio.

–«He olvidado los ritos y la música»[54] –respondió Yan Hui.

–«Bien está –dijo Confucio–, mas no es bastante.»

A pocos días Yan Hui volvió a verle y le dijo: –«He hecho grandes adelantos».

–«¿Cuáles?» –le preguntó.

–«He olvidado la benevolencia y la justicia.»

–«Bien está, mas no es bastante.»

Días más tarde volvió Yan Hui a verle y le dijo: –«He hecho grandes adelantos».

–«¿Cuáles?»

–«Meditar hasta el olvido.»[55]

–«¿A qué llamas meditar hasta el olvido?» –le preguntó Confucio, maravillado.

A lo que dijo Yan Hui: –«Olvidarme de mis miembros, anular mi intelecto, abandonar el cuerpo, suprimir los conocimientos, y hacerme uno con el gran Tao. A eso llamo meditar hasta el olvido».

–«En esa unión –dijo Confucio– desaparece toda parcialidad; y en el trasformarse, toda permanencia. ¡A fe que eres un sabio! Es mi deseo me permitas seguir tus pasos.»

X. Ziyu y Zisang eran amigos. Diez días llevaba sin parar de diluviar.[56] Dijo entre sí Ziyu: –«¡Zisang debe de estar enfermo de hambre!»

Envolvió algunos alimentos y fue a llevárselos a su amigo. Llegado que hubo a la puerta de Zisang, oyó dentro algo que parecía mitad canto mitad llanto. Acompañándose del chin decía:

–«¡Ay, padre! ¡Ay, madre! ¡Ay, Cielo! ¡Ay, hombre!»

Cantaba con débil voz, y atropellaba los versos. Entró Ziyu y le preguntó: –«¿Por qué cantáis de esa manera?»

–«He estado pensando –le respondió Zisang– cuál podía ser la causa del lamentable estado al que he llegado, y no he sabido averiguarla. ¿Por ventura mis padres podrían querer que yo fuera pobre? El Cielo cubre a todos por igual, sin acepción de personas; y la Tierra también a todos sostiene por igual; ¿cómo, pues, habrían de querer que yo sea pobre? Busco la razón de mi pobreza, y no se me alcanza cuál pueda ser. Comoquiera que sea, a este extremo he llegado. ¡Debe de ser el Destino!»

LIBRO VII. *DE CÓMO HAN DE SER LOS REYES Y EMPERADORES*

I. Nie Que fue a preguntar a Wang Ni. Hízole cuatro preguntas,[1] y a las cuatro Wang Ni respondió que no sabía. A esto Nie Que saltó de contento y fue a decírselo a Puyi zi.

–«¿Ahora te enteras? –dijo Puyi zi–. Youyu no estuvo a la altura de Tai.[2] Youyu ejercitaba la benevolencia para ganarse las voluntades de los hombres, y bien que se ganara su confianza, nunca se vio libre de las ataduras del mundo exterior.[3] En cambio Tai dormía plácidamente, y se despertaba a gusto y sin cuidado. Lo mismo le daba que le tuvieran por un caballo, o que dijeran que era un buey. Sus pensamientos eran verdaderos y sinceros, y asaz auténtica su virtud, y nunca cayó en las ataduras del mundo exterior.»

II. Jianwu fue a ver al loco Jieyu. Este le preguntó:

–«¿Qué te ha dicho Rizhongshi?»

–«Me ha dicho –respondió Jianwu– que cuando un príncipe toma por fundamento su propia persona al tiempo de establecer normas y leyes,[4] ninguno de sus súbditos osa desobedecerle, y todos acaban reformándose.»

–«Eso es un puro engaño –dijo el loco Jieyu–. Gobernar el mundo de esa manera es como excavar un canal en el mar o

pretender que un mosquito transporte una montaña. ¿Acaso es ordenando el exterior como gobierna el sabio? Primero rectifica su propia persona y sólo después reforma a los demás; y deja que cada cual despliegue sus capacidades, eso es todo. Que aun el pajarillo vuela hasta lo alto por estar a salvo de las flechas[5], y el ratón de campo hace profundos agujeros bajo los altares de los dioses de la tierra para estorbar que lo acosen con humo o que excaven su madriguera; ¿acaso les vas a la zaga a esos dos animalillos?»[6]

III. *Raíz del Cielo*[7] viajó hasta Yinyang,[8] y llegando más arriba del río Liao, se encontró con *Hombre sin nombre*,[9] al que dijo:

–«Permitid os pregunte cómo se gobierna el mundo.»

–«¡Aparta de mí! –dijo *Hombre sin nombre*–. Eres un ser despreciable. ¿Por qué me enojas con esa pregunta? Ando yo ahora en compañía del Hacedor; y cuando me harto, monto el pájaro de la profunda inmensidad,[10] y cabalgando en él vuelo lejos de los límites del universo, y viajo hasta el país donde nada existe, y moro en el desierto infinito y vacío. ¿Por qué, pues, vienes tú ahora a quebrar el sosiego de mi mente con esa disparatada[11] pregunta acerca del gobierno del mundo?»

Renovó su pregunta *Raíz del Cielo*, y *Hombre sin nombre* le dijo:

–«Que tu mente se mueva en la indiferencia; que tu energía vital se concentre en el silencio.[12] Deja que las cosas sigan su curso natural, y no abrigues pensamientos interesados.[13] Entonces el mundo podrá estar bien gobernado.»

IV. Yang Ziju fue a visitar a Lao Dan, y le preguntó:

–«De haber un hombre que fuera despierto y animoso, profundo y clarividente,[14] incansable en el estudio del Tao, ¿cabría compararle con los reyes ilustres de la antigüedad?»

–«A los ojos del sabio –dijo Lao Dan–, ese hombre sería como un mandarín de bajo rango[15] atado por su talento, y al que el trabajo agota el cuerpo y fatiga la mente. Dícese además: "cázase a tigres y leopardos por los dibujos de su piel, y por su destreza captúrase a los monos para tenerlos atados".[16] Así pues, ¿cabe comparar a esos hombres con los reyes ilustres?»

–«Permitidme os pregunte –dijo Yang Ziju un tanto corrido– cómo fue el gobierno de los reyes ilustres.»

–«En su gobierno –dijo Lao Dan–, los reyes ilustres extendieron por todo el mundo sus beneficios sin que pareciera ser obra suya. Ayudaron y mejoraron a todos los seres, sin que el pueblo dependiera de ellos. No proclamaban sus méritos, y hacían que todos los seres se contentaran en su lugar. Se establecían en lo imprevisible, y se movían en la nada.»

V. En el estado de Zheng vivía un samán de grandes poderes nombrado Jixian.[17] De los hombres, conocía la vida y la muerte, la existencia y la desaparición, el infortunio y la dicha, la longevidad y la muerte prematura. Predecía el año, el mes y el día de los acontecimientos con la cabalidad y justeza de un espíritu. Las gentes de Zheng, no bien le veían, se apartaban corriendo. Lie zi fue a verle y quedó embelesado. Cuando retornó, dijo a Hui zi, su maestro:

–«Antes tenía yo la doctrina del maestro por la más perfecta, mas ahora he sabido que hay otra más perfecta aún.»

–«Lo que hasta ahora te he enseñado –dijo Hui zi– no ha sido sino la letra, pues lo esencial de la doctrina aún no te lo he trasmitido. ¿Imaginas que has alcanzado el Tao? Si sólo hay gallinas y falta el gallo, ¿podrán empollar? Conociendo tan sólo una doctrina superficial,[18] pretendes tratar con las gentes, y que forzosamente te tengan confianza. Por eso ha llegado a descubrir tus más hondos pensamientos. Prueba a venir con él, por ver si también puede descubrir los míos.»

Al otro día, Lie zi trajo al samán para que observara a Hui zi. Cuando salieron, dijo el samán a Lie zi:

–«¡Ay! Vuestro maestro está a un paso de la muerte, no le restan de vida ni diez días. He visto en él algo extraño: un rostro semejante a cenizas mojadas.»[19]

Tornó a entrar Lie zi y, hecho un mar de lágrimas que aun su ropa empaparon, dio noticia a Hui zi de las palabras del samán. A lo que Hui zi dijo:

–«Eso ha dicho porque acabo de mostrar ante él la quietud de mi mente bajo el aspecto de la tierra, que ni se mueve ni está en reposo,[20] por lo que sólo ha visto en mí signos de obstrucción vital.[21] Prueba a traerlo otra vez.»

Al siguiente día, tornó a traer al samán para que observara a Hui zi. Cuando salieron dijo a Hui zi el samán:

–«¡Grande ha sido la ventura de vuestro maestro al encontrarme! Ya casi ha sanado. Ha cobrado enteramente la energía vital. He visto cómo su obstrucción vital empieza a desaparecer.»[22]

Tornó a entrar Lie zi y dio noticia a su maestro de las palabras del samán. Oído lo cual, dijo Hui zi:

–«Eso ha dicho porque lo que acabo de mostrar ante él es el Cielo y la Tierra;[23] que la fama y las riquezas no habían entrado en mi mente, y que la fuerza vital ascendía desde mis talones. No ha visto, pues, sino esa vitalidad.[24] Prueba a traerlo otra vez.»

Otro día trajo de nuevo al samán para que observara a Hui zi. Cuando salieron dijo a Lie zi el samán:

–«Vuestro maestro no está en orden. Nada he podido descubrir. Que pruebe a cobrar el orden y tornaré para examinarle.»

Entró Lie zi y dio cuenta a su maestro. Luego que lo oyó, dijo Hui zi:

–«Eso ha dicho porque acabo de mostrar ante él la vacuidad suprema, donde no hay el menor signo.[25] Sólo ha podido ver en mí el equilibrio de la energía vital. Hay abismos[26] formados por remolinos de ballenas, abismos de aguas tranquilas y abismos de aguas que fluyen. Estos tres géneros de abismos[27] se cuentan entre los nueve que existen.[28] Prueba a traerlo otra vez.»

Al día siguiente vino de nuevo el samán. Mas plantarse ante Hui zi y salir corriendo con el rostro demudado fue todo uno. –«Ve tras él» –dijo Hui zi a Lie zi. Así hizo éste, mas no pudo alcanzarle. Cuando retornó junto a su maestro, dijo:

–«Ni rastro de él; no sé a dónde ha ido, no he podido alcanzarle.»

–«Lo que acabo de mostrar ante él –dijo Hui zi– ha sido un estado de unión con mi principio.[29] Me he presentado en mi vacío, como algo indefinido,[30] de suerte que él no podía saber qué era lo que tenía delante. He imitado a las yerbas que se doblan al viento y a las aguas que se agitan al compás de las olas.[31] Eso es lo que le ha hecho salir corriendo.»

Desde ese punto y hora supo Lie zi que no había aprendido nada: retornó a su casa, y durante tres años no salió de ella. Aderezaba la comida para su mujer, y daba de comer a los cerdos con el mismo miramiento que si fueran hombres. Se olvidó de los mundanos negocios. Abandonó todo adorno y retornó a la simplicidad, y así era su aspecto cual tronco solitario. En medio de la vorágine del mundo, conservó su prístina unidad hasta el fin de sus días.

VI. Rechaza la idea de ganar fama. Rechaza la inteligencia que imagina trazas. Rechaza el obrar por determinación arbitraria. Rechaza la primacía del hábil conocimiento.[32] Penetra en lo que no tiene límites y lleva tu mente al estado de quietud;[33] acepta los dones recibidos del Cielo, y no hagas alarde de haberlos ganado tú. Entonces tu mente habrá alcanzado el estado de Luminosa Vacuidad. La mente del hombre perfecto es como un espejo: deja que las cosas vengan y vayan sin acogerlas ni despedirlas; responde a los demás sin esconder nada. De ahí que esté sobre las cosas, sin que de ellas reciba tuerto.

El soberano del mar meridional se llamaba Rápido; el soberano del mar septentrional se llamaba Veloz; el soberano del

mar central se llamaba Indeterminado.[34] A menudo Rápido y Veloz se reunían en los dominios de Indeterminado, quien los recibía con grandísimo regalo. Concertáronse un día Rápido y Veloz para volver a Indeterminado sus bondades, y se dijeron: –«Todos los hombres tienen siete orificios, por los que ven, oyen, comen y respiran; sólo a él le faltan. Probemos a hacérselos.» Y así le fueron haciendo un orificio cada día. Al séptimo, Indeterminado murió.[35]

Segunda Parte:
LIBROS EXTERIORES
WAI PIAN

LIBRO VIII. *DEDOS PEGADOS*

I. Un dedo gordo del pie pegado al de al lado,[1] así como un sexto dedo de la mano,[2] vienen de la propia naturaleza, mas exceden lo debido. Los tumores y excrecencias[3] proceden del propio cuerpo, mas exceden la propia naturaleza. Las muchas maneras de practicar la benevolencia y la justicia, aunque se conformen con las cinco vísceras del cuerpo,[4] no son la recta virtud del Tao. Por eso un dedo pegado no es más que la unión inútil de dos trozos de carne; y un sexto dedo, sólo es un dedo que para nada sirve. Tener dedos pegados o sextos dedos en los sentimientos que nacen de las cinco vísceras,[5] no es sino ocasión de desorden y extravío en la práctica de la benevolencia y la justicia, y de que de muchas maneras se haga mal uso de la inteligencia.

De ahí que quien tiene dedos pegados en la vista,[6] acaba alborotando los cinco colores[7] y confundiendo líneas y dibujos;[8] queda deslumbrado por los verdes, los amarillos y el brillo de los brocados.[9] ¿No es verdad? Lizhu es el mejor ejemplo. Quien gusta demasiado del oído, acaba alborotando los cinco tonos y confundiendo las seis armonías;[10] ensordece ante tanto sonido de metal, piedra, seda, bambú, y música *huangzhong* y *dalü*.[11] ¿No es cierto? Shikuang es el mejor ejemplo. El que en su benevolencia tiene un sexto dedo, reprime y obstruye su propia naturaleza y virtud; ganan con ello aplauso y fama, y hacen que todo el mundo, con gran algazara, siga un modelo inalcanzable. ¿No

es verdad? Zeng y Shi son el mejor ejemplo. Quien tiene dedos pegados en el arte del debate, no hace sino acumular hueras razones y retorcer proposiciones, como el que apila tejas o anuda cuerdas;[12] y anda siempre divagando en torno a esas distinciones entre "lo duro y lo blanco", y entre "lo uno y lo diverso". Fatiga su espíritu con fútil palabrería en pos de una gloria efímera.[13] ¿No es cierto? Yang y Mo[14] son el mejor ejemplo. De donde se colige que todos ellos siguieron el camino del exceso inútil del dedo pegado o del sexto dedo, y que no pueden ser tenidos por el perfecto modelo[15] bajo el cielo.

Quien es perfecto modelo,[16] no pierde su integridad natural; y por eso lo unido no es dedo pegado y lo añadido no es sexto dedo, y ni siendo largo sobra ni siendo corto falta. Aunque las patas de una oca sean cortas, si las estiras le causarás dolor; y aunque las de la grulla sean largas, si se las acortas sufrirá. Por eso, lo que es naturalmente largo, no se debe acortar; y lo que por naturaleza es corto, no hay para qué alargarlo. No hay nada de que apenarse. ¡Ay! ¿Acaso la benevolencia y la justicia no son sentimientos propios del ser humano? ¿Por qué al hombre benevolente le embargan tantas penas y cuidados?

Cuando a uno le sajan un dedo gordo del pie pegado al de al lado, llora de dolor; y si a otro le muerden un sexto dedo de la mano, el dolor le hace gritar. De estos dos, uno tiene más de lo que debiera y el otro menos de lo necesario, mas el dolor que sienten es el mismo. Los hombres benevolentes de hoy se lamentan[17] y afligen de los males del mundo; los hombres no benevolentes han arrancado de sí todo sentimiento natural y sólo buscan honores y riquezas. Por eso se dice:[18] ¿Acaso la benevolencia y la justicia no son sentimientos propios del ser humano? Mas ¿por qué desde los tiempos de las Tres Dinastías[19] en todo el mundo no se deja de alborotar acerca de ellas?

II. Quien usa de gancho, cuerda, compás y escuadra para rectificar, ofende la naturaleza de las cosas. Quien usa de cuer-

das[20] y cola para sujetar, menoscaba la virtud de las cosas. Usar de los ritos y de la música para hacer que los hombres se doblequen, y usar de la benevolencia y justicia para advertirles y animarles, todo ello por ver de consolar los corazones de cuantos habitan bajo el cielo, eso es contravenir la verdadera y original naturaleza de los seres. Todos los seres del mundo poseen una verdadera y original naturaleza. Conforme a esta naturaleza, lo curvo no necesita de gancho, ni lo recto de cuerda, ni lo redondo de compás, ni lo cuadrado de escuadra, ni lo pegado de cola, ni lo atado de cuerdas. Por eso todos los seres nacen espontáneamente, sin saber por qué nacen; y del mismo modo todos reciben las cualidades que les convienen, sin saber cómo las reciben. Y de ahí que no haya diferencia entre la antigüedad y nuestros días: no se puede usar de violencia en detrimento de los seres. Así pues, ¿qué necesidad hay de que la benevolencia y la justicia, de continuo usadas como si de cuerdas y cola se tratara, vengan a ejercer influencia en un mundo regido por el Tao y su virtud? ¡Llévase con ello el mundo a universal extravío!

Un pequeño extravío altera la orientación,[21] un gran extravío altera la propia naturaleza. ¿Cómo se sabe que es así? Desde que Yu[22] preconizó la benevolencia y la justicia, y con ello sembró la confusión en el mundo, nadie hubo en éste que no corriera locamente tras ellas; ¿no es esto, por ventura, alterar la naturaleza del hombre? Probemos a declararlo. Desde el tiempo de las Tres Dinastías no se ha visto hombre que no haya alterado su naturaleza por causa de las cosas exteriores: el vulgo se sacrifica por el dinero, la pequeña nobleza[23] por la fama, los altos dignatarios[24] por el honor de su familia, los sabios por el mundo. Son varias clases de hombre, cuyas tareas son diversas, y diferentes sus títulos y nombres, mas al tiempo de sacrificarse y de dañar su propia naturaleza, son todos iguales.

Dos siervos, el uno mayor y el otro niño,[25] eran pastores. Perdieron sus ovejas, y cuando le preguntaron al mayor cómo, dijo que por haber estado leyendo un libro que había llevado

consigo.[26] Preguntado el niño, dijo que por haberse distraído jugando a la taba. Diferentes uno y otro en lo que hacían, iguales a la hora de perder las ovejas.

Boyi murió al pie del monte Shouyang por ganar fama, y el bandido Zhi por ganar riquezas pereció en lo alto del Dongling; diferentes uno y otro en la causa de su muerte, iguales a la hora de destruir su vida y dañar su naturaleza. ¿Por qué, pues, ha de ser obligado juzgar bien a Boyi y mal al bandido Zhi? Todo el mundo sacrifica su vida. Unos la sacrifican por la benevolencia y la justicia, y a éstos es costumbre llamar señores; otros la sacrifican por los bienes y riquezas, y a éstos es costumbre llamar vulgo. Idénticos a la hora de sacrificar sus vidas, pero los unos señores y los otros gente vulgar. Considerando el hecho de que destruyeron su vida y dañaron su naturaleza, no hay diferencia entre Boyi y el bandido Zhi. ¿Por qué entonces esa distinción entre señores y vulgo?

De quien muda su naturaleza por ejercitar la benevolencia y la justicia, ya fuera tan entendido como un Zeng o un Shi, no dijera yo que es bueno. De quien muda su naturaleza por gustar de los cinco sabores,[27] ya fuera tan entendido como Yu-er, no dijera yo que es bueno. De quien muda su naturaleza por el placer de los cinco tonos, ya fuera tan entendido como Shikuang, no dijera yo que está dotado de fino oído. De quien muda su naturaleza por gozar de los cinco colores, ya fuera tan entendido como Lizhu, no dijera yo que está dotado de excelente vista. Cuando hablo de bondad, no digo tal a la benevolencia y a la justicia, sino a las cualidades naturales del hombre, y nada más. Cuando después torno a hablar de la bondad, tampoco digo tal a la benevolencia y la justicia, sino a la espontaneidad sin restricciones, y nada más. Cuando hablo de fino oído, no digo tal al oir lo de fuera, sino al oirse a sí mismo, y nada más. Cuando hablo de excelente vista, no digo tal al ver lo de fuera, sino al verse a sí mismo, y nada más. Quien no se ve a sí mismo y sólo ve al otro, quien no está contento consigo mismo y sólo admira al

otro, ese hombre busca lo que el otro ha conseguido y no su propio contentamiento, busca el bienestar ajeno y olvídase del propio.[28] Buscar el bien ajeno y olvidarse del propio, no importa se trate del bandido Zhi o del mismo Boyi, es igualmente degeneración y descarrío. Lejos estoy yo de merecer el Tao y su virtud, y por eso, ni por arriba oso ejercitar la benevolencia y la justicia, ni por abajo me atrevo a darme a la degeneración y al descarrío.

LIBRO IX. *CASCOS DE CABALLO*

I. Con sus cascos pueden los caballos pisar la escarcha y la nieve, y con su pelo resistir el viento y el frío; comen yerba y beben agua, levantan las patas[1] y brincan; he ahí la verdadera naturaleza del caballo. Los encumbrados estrados y los amplios palacios[2] carecen de interés para ellos. Hasta que apareció Bole diciendo: –«Yo sé cómo manejar a los caballos». Y empezó a quemarlos con el hierro, a trasquilarlos, a recortarles los cascos, a marcarlos a fuego,[3] a embridarlos y trabarlos,[4] a encerrarlos agrupados en establos:[5] dos o tres de cada diez caballos murieron. Hízoles después padecer hambre y sed, y trotar y galopar, y los puso en fila y los adiestró; hízoles sufrir en su boca con el freno y amenazó su grupa con el látigo.[6] Al final murieron más de la mitad de los caballos.

Dijo el primer alfarero: –«Yo sé cómo manejar la arcilla; puedo hacer las formas redondas como trazadas a compás, y las cuadradas como a escuadra».

Dijo el primer carpintero: –«Yo sé cómo manejar la madera; hago las formas curvas como tiradas a gancho, y las rectas como a cordel».

¿Acaso piden la naturaleza de la arcilla y la de la madera conformarse a compases, escuadras, ganchos y cuerdas? Y sin embargo, generación tras generación no deja de repetirse: –«Bole supo manejar a los caballos, y alfareros y carpinteros sabenmanejar la arcilla y la madera.» ¡He ahí el mismo error de los que gobiernan el mundo!

Considero que no es así como obra quien sabe gobernar el mundo. El pueblo posee una naturaleza inalterable: teje para vestirse y labra para alimentarse. Es ésta cualidad común a todos. Hacerse todos uno y sin acepción de personas, a eso llámase "espontaneidad natural".[7] Por eso, en los tiempos de la perfecta virtud los hombres caminaban pausadamente,[8] y su mirada era franca y sencilla.[9] En esa época no había senderos ni minas en las montañas, ni sobre las aguas barcos o puentes. Los millones de seres se multiplicaban y vivían cerca unos de otros. Numerosas eran las aves del cielo y las bestias de la tierra; y las yerbas y los árboles crecían libremente. Por eso se podía tirar de los animales para jugar con ellos, y trepando hasta lo alto contemplar los nidos de los cuervos y de las urracas.[10]

En los tiempos de la perfecta virtud los hombres moraban en compañía de las aves y de las bestias, y con todos los seres juntos vivían; ¿cómo, pues, habrían podido distinguir entre el hombre de honor y el hombre vulgar? Iguales en la ausencia de conocimiento, todos vivían conforme a su propia naturaleza; iguales en la ausencia de ambiciones, todos eran puros y sencillos. Siendo puros y sencillos, se podía preservar la naturaleza de las gentes.

Aparecieron los sabios, y se esforzaron en practicar la benevolencia y se desvivieron por ejercitar la justicia;[11] y fue entonces cuando la confusión empezó a reinar en el mundo. Ablandaron[12] a los hombres con la música y los complicaron[13] con los ritos, y fue entonces cuando las divisiones empezaron a surgir en el mundo. ¿Cómo podrá haber vasos de sacrificio[14] si no es tallando la madera virgen? ¿Cómo podrá haber cetros rituales[15] si no es quebrando el jade blanco? ¿Cómo podrá haber benevolencia y justicia si no es abandonando el Tao y su Virtud?[16] ¿Cómo podrá haber ritos y música si no es apartándose de la verdadera naturaleza? ¿Cómo podrá haber pinturas si no es confundiendo los cinco colores? ¿Cómo podrán componerse las seis armonías si no es alborotando los cinco tonos? Destruir la madera virgen para fabricar utensilios es el crimen del carpintero; arruinar el Tao y su virtud es el crimen del sabio.

II. En los campos los caballos pacen yerba y beben agua; cuando están contentos, se frotan el cuello unos contra otros; cuando furiosos, vuelven la grupa y se cocean. Eso es todo lo que saben hacer.

Mas cuando se les echó al cuello la yugueta y se los aparejó con frontiles en forma de luna, los caballos aprendieron a romper la vara de guardia,[17] a torcer el cuello para quitarse la yugueta, a resistirse a los enganches del toldo, a escupir el freno, a tarazar las riendas. Si pues los caballos se tornaron astutos y adoptaron actitudes hostiles al hombre, el culpable no fue otro sino Bole.

En el tiempo del emperador Hexu, los hombres vivían tranquilos sin hacer nada, y cuando viajaban no iban a ninguna parte. Holgábanse cuando comían, se daban unas palmaditas en la barriga, y se iban a pasear. Eso era todo lo que aquellas gentes sabían hacer.

Cuando aparecieron los sabios, doblegaron y quebraron a los hombres con los ritos y la música, para así corregir las formas y actitudes de todo el mundo; y presentaron como modelo la benevolencia y la justicia, para consuelo de los corazones del mundo entero. Sólo entonces el pueblo se lanzó a la carrera en pos del conocimiento, y empezó a luchar ahincadamente por las ventajas materiales. Y ya no se pudo parar. De todo lo cual los solos culpables fueron los sabios.

LIBRO X. *DESVALIJADORES DE ARCAS*

I. Para protegerse contra los ladrones que desvalijan arcas, y vacían bolsas, y descerrajan armarios, átase todo esto con recias cuerdas y se cierra con sólidos candados. Es lo que se acostumbra llamar inteligencia. Ahora bien, llega un ladrón grande, que carga con el armario, agarra el cofre bajo el brazo y se echa la bolsa al hombro, y su único cuidado ahora no es sino que las cuerdas y candados no sean lo bastante fuertes. Con lo cual, lo que las gentes llaman inteligencia, ¿no será guardar para un ladrón grande?

Probemos a declarar esto: Lo que se acostumbra llamar inteligencia, ¿no es guardar para un ladrón grande? Lo que se acostumbra llamar sabiduría, ¿no es proteger a los grandes ladrones? ¿Cómo sabemos que es así?

Antaño, en el estado de Qi, los poblados vecinos se divisaban a lo lejos, y se podía oir el canto de sus gallos y el ladrido de sus perros.[1] El territorio en que podían echarse redes y nasas, y que podían labrar arados y azadas, alcanzaba una extensión de más de dos mil li cuadrados. En el interior de las cuatro fronteras se levantaron templos de los antepasados y templos de los espíritus del suelo y de las mieses;[2] y también se establecieron territorios administrativos de cinco niveles.[3] ¿Acaso no debía ser todo conforme a lo instituido por los sabios? Mas hete aquí

que un día Tian Chengzi dio muerte al príncipe de Qi y robó su estado. Y ¿cómo que sólo robó el estado de Qi? Pero que también robó al mismo tiempo sus sabias leyes. Bien es verdad que Tian Chengzi se ganó el título de ladrón, mas vivió después tan tranquilo y seguro como Yao o Shun. Los estados pequeños no osaron condenarle, ni los grandes atacarle, y así pudo conservar el poder usurpado en el estado de Qi.[4] ¿Cómo no ha de poder decirse que robó no sólo el estado de Qi, sino también sus sabias leyes, por proteger su persona de ladrón?

Probemos a declarar esto: Lo que se acostumbra llamar suma inteligencia, ¿no es guardar para un ladrón grande? Lo que se acostumbra llamar sabiduría suma, ¿no es proteger a los grandes ladrones? ¿Cómo sabemos que es así?

En los tiempos antiguos, a Longfeng le decapitaron, a Bigan le arrancaron el corazón, a Changhong le descuartizaron, a Zixu le arrojaron al agua para pasto de los peces. Los cuatro, con toda su sabiduría, no pudieron evitar su propia ejecución.

Uno de sus seguidores preguntó al bandido Zhi: –«¿También los bandidos tenemos una doctrina?»

–«Vayas a donde vayas –le respondió el bandido Zhi– siempre habrá una doctrina. Adivinar lo que se guarda en una casa, eso es sabiduría; entrar el primero, valentía; salir el último, justicia; saber si la acción es o no posible, inteligencia; repartir el botín equitativamente, benevolencia. Sin estas cinco cualidades, nadie en el mundo ha podido llegar a ser un gran bandido.»

Por donde se ve que un hombre bueno no puede mantenerse recto si no sigue la doctrina de los sabios, y que el bandido Zhi no hubiera podido hacer lo que hizo si no hubiera seguido también la doctrina de los sabios. En el mundo pocos son los hombres buenos, y muchos los que no lo son; de suerte que poco es el provecho que al mundo trae el sabio, y mucho el daño que le acarrea. De ahí el dicho: labios alzados,[5] frío en los dientes; el mal vino de Lu trajo el asedio de Handan;[6] aparece el sabio, y tras él el bandido. Sólo derribando a los sabios y liberando a los bandidos, volverá a reinar el orden en el mundo. Si el río se

seca, el valle se torna en erial; si la colina se desmorona, el barranco se colma al final. Muertos los sabios, ya no habrá bandidos, y en el mundo reinará la paz y cesarán los conflictos.

Si los sabios no mueren, no dejará de haber bandidos. Confiar en los sabios para gobernar el mundo, es beneficiar sobremodo a los bandidos Zhi. Inventan unos el *dou* y el *hu*[7] para medir, y los otros roban con el *dou* y con el *hu*; fabrican unos pesas y balanzas para pesar, y los otros roban con pesas y balanzas; unos hacen sellos[8] para dar confianza, y los otros roban con esos mismos sellos; preconizan unos benevolencia y justicia para enmendar a los hombres, y los otros roban con benevolencia y justicia. ¿Cómo se sabe que esto es así? Quien roba una hebilla sufre pena de muerte, quien roba un estado se convierte en un gran señor feudal, y en las puertas de los señores feudales verás escrito "benevolencia y justicia".[9] ¿No es esto robar benevolente y justamente, y con sabiduría y inteligencia? Por eso, a los que van tras los grandes bandidos, y ensalzan a los poderosos señores, y roban con benevolencia y justicia, y obtienen provecho del *dou* y del *hu*, y de las pesas y balanzas, y de los sellos, a los tales no persuadirás con la promesa de recompensarles con ricos carruajes y gorros de dignatario,[10] ni tampoco les podrás detener con la amenaza del hacha del verdugo. Y así, ese hacer favor al bandido Zhi y no poder acabar con sus fechorías no es sino culpa de los sabios.

Por eso se dice: "El pez no debe dejar las profundidades, y las armas afiladas del estado no se deben mostrar a los hombres".[11] Los sabios, que son las armas afiladas del mundo, no deben ante el mundo brillar. Y así, sólo se podrá poner coto a los grandes bandidos cuando se acabe con la sabiduría y se abandone la inteligencia.[12] Arrojad los jades y destruid las perlas, y ya no habrá pequeños bandidos. Quemad las tablillas credenciales y romped los sellos, y el pueblo retornará a su prístina simplicidad. Hended los *dou* y quebrad las balanzas, y el pueblo no reñirá. Abolid las instituciones de los sabios, y el pueblo podrá tomar parte en los debates. Desconcertad las seis armonías,

destruid por el fuego todas las flautas *yu* y los laúdes *se*,[13] tapad los oídos a Shïkuang,[14] y entonces las gentes del mundo entero conservarán la fineza de su oído. Destrúyanse dibujos y ornamentos, confúndanse los cinco colores, ciérrense con cola los ojos a Lizhu, y entonces las gentes del mundo guardarán la agudeza de su vista. Suprímase el gancho y la cuerda, arrójense lejos el compás y la escuadra, rómpase los dedos a Chui el Artesano, y entonces las gentes del mundo entero conservarán sus propias habilidades. Por eso se dice: "La gran destreza parece torpe".[15] Condénese la conducta de Zeng y de Shi, ciérrese la boca a Yang y a Mo, rechácese la benevolencia y la justicia, y entonces la virtud de todos los hombres podrá alcanzar la identidad profunda y misteriosa.[16] Si los hombres guardan la agudeza de su vista, en el mundo no podrá haber ya confusión. Si los hombre conservan la fuerza de su oído, en el mundo ya no podrá haber sufrimiento. Si los hombres conservan su natural conocimiento, en el mundo ya no podrá haber engaño. Si los hombres conservan su virtud, en el mundo ya no podrá haber extravío. Esos Zeng, Shi, Yang, Mo, Shikuang, Gongchui, Lizhu, todos ellos basaron su virtud en algo exterior a su persona, y con ello alborotaron el mundo. Imitarles no lleva camino.

II. ¿No conocéis la época en que floreció la suprema virtud? Fueron los tiempos en que se sucedieron en el gobierno del mundo Rongcheng, Dating, Bohuang, Zhongyang, Lilu, Lixu, Xuanyuan, Hexu, Zunlu, Zhurong, Fuxi, Shennong.[17] En aquella época, las gentes anudaban cuerdas para registrar los grandes acontecimientos,[18] encontraban sabrosa su comida, hermosos sus vestidos, alegres sus costumbres, cómodas sus moradas. De un estado al vecino las gentes podían verse, y oir cantar a los gallos y a los perros ladrar, y sin embargo envejecían y morían sin haberse visitado.[19] En una época así reinaba un orden perfecto. De presente, en cambio, se ha llegado al punto de ver a las gentes estirar el cuello y alzarse sobre las puntas de los pies mientras se

dicen: "En tal lugar hay un sabio". Y helos ahí corriendo hacia allá, con las provisiones bajo el brazo. Dentro, abandonan a sus padres, y fuera, el servicio de su señor. Dejan sus huellas en su continuo salir y entrar por las fronteras de los diferentes estados, y las rodadas de sus carros en su ir y venir se cruzan en una distancia de más de mil li. Todo lo cual no es sino por culpa de la grandísima afición que los de arriba tienen a la inteligencia.

Gustan los de arriba de usar la inteligencia, mas les falta el Tao, y así el mundo cae en el más completo desorden. ¿Cómo sabemos que es así? Cuando mucho es el ingenio a la hora de fabricar arcos, ballestas, flechas, redes y todo género de trampas, los pájaros se alborotan en el cielo; cuando mucho es el ingenio a la hora de fabricar anzuelos y cebos, redes y nasas, los peces se alborotan en las aguas; cuando mucho es el ingenio a la hora de fabricar estacadas,[20] cepos y redes para liebres, los animales se alborotan en los pantanosos herbazales. Cuando mucho se disputa usando las artes del embuste y del engaño, y con las argucias sobre "lo duro y lo blanco", y con los sofismas acerca de "lo idéntico y lo diverso", las gentes del pueblo acaban perdiéndose en la discusión. Por eso, del permanente caos que reina en el mundo, la culpa no es sino de la afición a la inteligencia. Y así todo el mundo se afana por conocer lo que no conoce, y no busca conocer mejor lo que ya conoce. Todos saben censurar lo que consideran malo, y no saben censurar lo que estiman bueno. Y así es como el caos reina en el mundo. Y por ello, en lo alto se oculta la luz del sol y de la luna, en lo bajo la esencia sutil de montes y ríos se corrompe, y en el medio se perturba el curso de las cuatro estaciones. Y ya no existe gusano o insecto[21] volador que no haya perdido su natural condición. ¡A tal extremo ha llegado la confusión en que ha sumido al mundo la afición a la inteligencia! Y así es desde los tiempos de las Tres Dinastías. No se hace caso de las gentes honestas y se estima a los pillos trepantes;[22] se abandona el plácido no-actuar y se estiman las enseñanzas de los charlatanes. Son estos charlatanes los que han trastornado el mundo.

LIBRO XI. *DEJAR EN PAZ*[1]

I. Hemos oído decir que es menester dejar al mundo en paz y no intervenir en él, y no hemos oído decir que se lo deba gobernar.[2] El dejarlo en paz es por miedo a que los hombres[3] vicien su naturaleza. El no intervenir en él, por temor a que los hombres alteren su virtud. Y si ningún hombre vicia su naturaleza y todos preservan su virtud, ¿para qué gobernar el mundo? Antaño, cuando Yao gobernó el mundo, hizo reinar en él la alegría, y que los hombres se sintieran contentos con su naturaleza. Ya no hubo tranquilidad. Cuando Jie gobernó el mundo, lo llenó de trabajos y fatigas, y los hombres renegaron de su naturaleza. Ya no hubo alegría. No tener tranquilidad ni contento, es negar la virtud. Negar la virtud y poder durar largo tiempo, nunca en el mundo se ha visto tal.

Si el hombre se alegra en demasía, menoscabará su Yang; y si es demasiado su enojo, su Yin sufrirá daño.[4] El detrimento del Yin y del Yang perturba el orden de las cuatro estaciones, y rompe la armonía de los grandes fríos y los fuertes calores. ¿Cómo, pues, no habrá de volverse en daño para el cuerpo del hombre? Que ello altera en éste la regularidad de sus alegrías y enojos, y le hace obrar desatinadamente; pierde el dominio de su pensamiento, y detiénese a medio camino sin llevar a término su acción. Es entonces cuando en el mundo surge la falsedad y la perversidad,[5] y después aparecen comportamientos como los del bandido Zhi, o los de Zeng y Shi. Y así todo el poder del

mundo no bastará para premiar a los buenos, ni para castigar a los malos el poder del mundo entero será bastante. Grande es el mundo, mas no basta para premiar y castigar. Desde los tiempos de las Tres Dinastías, se han desgañitado proclamando que todo se hace por el premio o el castigo; ¿cómo, entonces, podrán hallar holganza para mantener estable su auténtica y original naturaleza?

¿Gusta el hombre de los placeres de la vista? Se extravía y confunde en los colores. ¿Gusta de los placeres del oído? Se extravía y se confunde en los musicales sones. ¿Gusta de ejercitar la benevolencia? Trastorna su virtud. ¿Gusta de ejercitar la justicia? Contraviene la razón. ¿Gusta de practicar los ritos? Fomenta sus mañas.[6] ¿Gusta de la música? Fomenta en sí el desenfreno. ¿Gusta de la sabiduría? Fomenta en sí las artes. ¿Gusta del conocimiento? Fomenta en sí un desmesurado espíritu crítico. Si todo el mundo mantiene estable su auténtica y original naturaleza, estos ocho géneros de conducta bien pudieran existir o no existir; mas si las gentes del mundo no permanecen en su auténtica y original naturaleza, estos ocho géneros de comportamiento lo revuelven y confunden todo, y alborotan el mundo entero. Mas hete aquí que entonces el mundo empieza a honrarlos y tenerlos en alta estima; ¡a tal punto llega el extravío del mundo! ¿Imagináis que todas éstas son conductas pasajeras? Pues ahí veréis que han de guardar ayuno antes de hablar de esas normas, y han de hacer profundas reverencias para recibirlas del maestro, y han de cantar y danzar para consagrarlas. ¡A fe que nada se puede hacer para remediarlo!

Si un hombre de honor se viera forzado a gobernar el mundo, mejor fuera no actuara. No actuando, preservaría la verdadera y original naturaleza. Por eso a quien estima su propia persona más que al mundo entero, se le puede confiar el mundo; y a quien ama más a su propia persona que al mundo entero, se le puede entregar el mundo.[7] De ahí que un hombre de honor no permita que sus cinco vísceras se desborden, ni que su inteligencia brille; inmóvil como un difunto, muéstrase radiantemen-

te vigoroso como un dragón; silencioso como una sima, retumba como el trueno;[8] los movimientos de su espíritu se acuerdan con el Cielo;[9] permaneciendo en reposo sin actuar, los millones de seres crecen cual polvareda levantada por el viento.[10] ¿Qué necesidad tengo yo de gobernar el mundo?

II. Cui Qu preguntó a Lao Dan: –«¿Cómo se puede hacer que la mente de los hombres se vuelva hacia el bien,[11] si no se gobierna el mundo?» A lo que Lao Dan respondió:

–«Cuida de no turbar su mente. La mente del hombre es de tal naturaleza, que cuando la oprimen se hunde, y cuando la empujan se exalta.[12] Hundimiento y exaltación, que son prisión y muerte. Blanda y débil, puede vencer lo duro y lo fuerte. Cuando a un hombre le atormentas,[13] su mente arde de irritación y se hiela de ansiedad. La rapidez de las mudanzas de la mente es tal, que en un inclinar y alzar la cabeza ya ha retornado, después de haber ido hasta más allá de los cuatro mares. Cuando está en reposo, la ves en profunda paz; cuando agitada, elevarse hasta colgar del cielo. Arrogante y rebelde, imposible de sujetar. Así es la mente del hombre.

»Antaño el Emperador Amarillo fue el primero que turbó la mente de los hombre con la benevolencia y la justicia. Después, Yao y Shun, siguiendo sus huellas y por alimentar los cuerpos de todo el mundo, penaron hasta que sus pantorrillas quedaron sin carne y sin pelos sus piernas; y afligieron sus cinco vísceras por practicar la benevolencia y la justicia; y agotaron su energía vital por establecer normas y leyes. Y aun así no pudieron salir con su intento. Yao hubo de desterrar a Huandou a Chongshan, de expulsar a Sanmiao hasta la región de Sanwei, y de exilar a Gonggong a las tierras de Youdu. ¿No es esto prueba de que no pudo gobernar bien el mundo? Llegó la época de las Tres Dinastías, y un espantoso desorden reinó en el mundo. En lo más bajo tenéis a Jie y a Zhi, y en lo más alto a Zeng y a Shi. Después surgieron las disputas entre letrados *ru* y seguidores de

Mo. Y entonces fue cuando contentos y agraviados empezaron a desconfiar unos de otros, ignorantes y sabios a despreciarse mutuamente, buenos y malos a recriminarse entre sí, embaucadores y gentes de ley a mofarse unos de otros, y el mundo entró en decadencia. La gran virtud dejó de ser común a todos, y la original naturaleza del hombre degeneró. El mundo se aficionó al saber, y el pueblo se consumió buscándolo. Y entonces se empezó a usar el hacha y la sierra para castigar, la cuerda y la tinta para ejecutar, y el martillo y el punzón para ajusticiar.[14] La culpa de tamaño desorden en el mundo, no fue sino de quienes turbaron la mente de los hombres. Por eso el sabio se aparta y esconde entre los riscos de las altas montañas, en tanto que el señor de miles de carros vive mohíno y tembloroso en su palacio.

»En los tiempos que corren, los cadáveres de los ajusticiados[15] llegan a formar grandes montones; interminables son las procesiones de condenados con la canga[16] al cuello y cargados de cadenas; por todos lados sólo ves gente sentenciada a muerte. Y hete aquí que los letrados *ru* y los seguidores de Mo levantan el grito[17] en medio de las cangas y cadenas. ¡Ay! ¡Qué grande, qué grandísima falta de pudor y de vergüenza la suya! ¿Cómo he podido ignorar que la sabiduría y el conocimiento no son sino los candados de las cadenas? ¿Y que la benevolencia y la justicia sólo son los cerrojos de las cangas? ¿Cómo puedo saber que Zeng y Shi no fueron flechas trazadoras[18] para Jie y para Zhi? De ahí el dicho: "Eliminad a los sabios, desechad a los inteligentes, y un gran orden reinará en el mundo".»[19]

III. Hacía diez y nueve años que el Emperador Amarillo reinaba como hijo del Cielo, y el mundo entero acataba sus órdenes. En esto oyó decir que Maestro Guangcheng habitaba en el monte Kongtong. Fue a verle y le dijo:

–«He oído decir, maestro mío, que habéis alcanzado el Tao supremo. En mi osadía quisiera preguntaros por la esencia sutil de ese Tao supremo. Es mi deseo poseer la esencia del Cielo y

de la Tierra para favorecer el crecimiento de los cinco cereales, y así poder alimentar al pueblo. Y también es deseo mío administrar el Yin y el Yang para que se conformen con todos los seres. ¿Qué debo hacer?»

–«Lo que deseas conocer –dijo Maestro Guangcheng– es la sustancia de las cosas;[20] y lo que deseas administrar son las heces de las cosas. Desde que gobiernas el mundo, llueve antes de que el vapor de las nubes se haya condensado, y las hojas caen antes de que yerbas y árboles hayan amarilleado; y el brillo del sol y de la luna se ha empañado. Con esa tu pobre y corta mente de pico de oro adulador, ¿cómo podría yo hablarte del Tao supremo?»

Retiróse el Emperador Amarillo, y abandonando el gobierno del mundo, se hizo labrar una casita, que luego alfombró con esterillas de junco, y en ella vivió tres meses. Cumplido este tiempo, fue de nuevo a pedir la enseñanza.

Maestro Guangcheng se hallaba acostado, vuelta la cabeza al sur.[21] Llegóse hasta él el Emperador Amarillo con grandísimo respeto,[22] avanzando sobre las rodillas, y luego de tocar el suelo con la frente, le dijo:

–«He oído decir, maestro mío, que habéis alcanzado el Tao supremo. En mi osadía quisiera preguntaros cómo se ha de gobernar la propia persona para vivir largo tiempo.»

Levántase luego al punto Maestro Guangcheng, y le dice:

–«¡Bien está esa pregunta! ¡Acércate! Te hablaré del Tao supremo. La esencia sutil del Tao supremo es profunda y oscura.[23] La cumbre del Tao supremo está oculta y es silencio. Nada mires, nada escuches, conserva la quietud de tu espíritu y tu cuerpo se mantendrá recto por sí mismo. Has menester de calma y pureza, no fatigar tu cuerpo, ni agitar tu espíritu, y así es como podrás alcanzar la longevidad. Que tus ojos nada vean, que tus oídos nada oigan, que tu mente nada conozca, que tu espíritu vele por tu cuerpo, y tu cuerpo vivirá largo tiempo. Cuida de tu interior, ciérrate al exterior,[24] que el mucho entendimiento lleva a la ruina. Te ayudaré a subir a las alturas de la gran luminosi-

dad, y alcanzarás las fuentes del supremo Yang. Te ayudaré a cruzar las puertas de la profunda oscuridad, y alcanzarás las fuentes del supremo Yin. El Cielo y la Tierra cumplen cada uno su misión, el Yin y el Yang tienen cada uno su lugar; cura bien de velar por tu cuerpo, y todos los seres prosperarán espontáneamente. En cuanto a mí, me mantengo en la pura unidad del Tao supremo y de su armonía he hecho mi morada. Así, he cultivado mi persona durante mil y doscientos años, y mi cuerpo aún no se ha debilitado.»

–«Bien puede decirse que Maestro Guangcheng es el mismo Cielo» –dijo el Emperador Amarillo luego de tocar por dos veces el suelo con la frente.

–«Acércate –dijo Maestro Guangcheng–, que aún he de hablarte. Él es una cosa[25] infinita, mas todos los hombres piensan que tiene un final. Él es una cosa insondable, mas todos los hombres imaginan que tiene un límite. Él que alcanza mi Tao, arriba puede ser emperador y abajo puede ser rey; el que se aparta de él, arriba sólo puede ver la luz y abajo se vuelve en tierra.[26] Todos los seres nacen de la tierra y a la tierra retornan. Por eso ahora he de abandonarte, pues debo cruzar las puertas del infinito para vagar por los campos ilimitados. Brillaré con el sol y la luna, me haré uno con el Cielo y la Tierra. Quien a mí viene, conmigo se hace uno; quien de mí se aleja, cae en las tinieblas.[27] Ningún hombre escapará a la muerte; sólo yo perduraré.»

IV. Yunjiang fue al este a pasear, y habiendo atravesado las ramas de Fuyao, quiso la fortuna que se encontrara con Hongmeng. Venía éste caminando a saltitos, como los pájaros, al tiempo que se daba azotes en las nalgas. Así como le vio Yunjiang, luego al instante se detuvo, y plantándose respetuosamente,[28] le dijo:

–«¿Quién sois, venerable? ¿Qué hace aquí vuestra venerable persona?»

A lo que Hongmeng, sin dejar de brincar y darse azotes, respondió: –«Estoy dando un paseo».

–«Gustaría yo haceros una pregunta» –dijo Yunjiang.

Alzó Hongmeng la cabeza y clavando en Yunjiang su mirada, dijo: –«¡Ah!»

–«No hay armonía en la energía del Cielo –dijo Yunjiang–, la energía de la Tierra se halla estorbada, no hay orden en las seis energías naturales, las cuatro estaciones se encuentran alteradas. Quisiera yo ahora concertar la esencia sutil de las seis energías naturales para alimento de todos los seres. ¿Qué debo hacer?»

A lo que Hongmeng, que proseguía con sus brinquitos y azotes, respondió meneando la cabeza: –«¡No sé! ¡No sé!» Con lo que Yunjiang hubo de partirse sin haber obtenido respuesta.

Al cabo de tres años, tornó a viajar hacia el este. Atravesó los campos del estado de Song, y de nuevo topó con Hongmeng. Grandísimo fue el contento de Yunjiang, quien corriendo hasta él, le dijo: –«¿Os habéis olvidado de mí, oh Cielo?[29] ¿Os habéis olvidado de mi, oh Cielo?» Y renovando sus postraciones tocó el suelo con la frente, en la esperanza de oir los consejos de Hongmeng.

–«Viajo flotando sin saber lo que busco –dijo Hongmeng–; ando de un lado para otro sin saber a dónde voy; me muevo en medio de los innumerables seres, por ver de contemplar el verdadero rostro.[30] ¿Qué puedo saber yo?»

–«También yo –dijo Yunjiang– imaginaba que vagaba sin rumbo, mas las gentes me siguen a donde quiera que vaya. Si trato con ellas, sólo es porque no puedo hacer otra cosa; y además ahora soy el modelo que imitan. Os ruego me concedáis vuestros consejos.»

–«Si se perturba la ley del Cielo –dijo Hongmeng–, si se viola la naturaleza de las cosas, estórbase la acción del misterioso Cielo. Dispérsanse los rebaños y manadas, y los pájaros cantan por la noche. Alcanza el desastre a las yerbas y a los árboles, y aun los insectos[31] no se ven libres de tamaña desgracia. ¡Ay! ¡Culpa es de quienes gobiernan a los hombres!»

–«Siendo así –dijo Yunjiang–, ¿qué puedo hacer?»

–«¡Ay! –exclamó Yunjiang– ¡No tiene remedio![32] ¡Vuelve presto a tu casa!»

–«Harto difícil es el encontraros, oh Cielo –dijo Yunjiang–; os ruego me concedáis vuestros consejos.»

–«¡Ay! –exclamó Hongmeng–. Perfecciona tu mente. Sólo has de mantenerte en el no-actuar, y las cosas se transformarán y enmendarán por sí mismas. Abandona tu cuerpo, vomita tu inteligencia,[33] sumérgete en el olvido de las cosas exteriores, hazte uno con la energía cósmica,[34] libera tu mente y deja suelto tu espíritu, elimina todo cálculo y todo intento. Infinita es la variedad del millón de seres, mas todos retornan a su raíz.[35] Retorna cada cual a su raíz sin percatarse de ello; manteniéndose en la indistinción primordial,[36] acabará sus días sin abandonar su raíz. Pues cuando usando de su inteligencia llega a darse cata, se aparta finalmente de ella. No debes preguntar su nombre, ni probar a descubrir su verdadera naturaleza, que así los seres todos nacerán y crecerán con toda espontaneidad.»

–«Me habéis comunicado la virtud, oh Cielo –dijo Yunjiang–; y me habéis mostrado el silencio. He pasado la vida buscándolo, y ahora puedo decir que lo he hallado.»

Postrándose, tornó a tocar el suelo con la frente; levantóse luego, se despidió y se partió.

V. El hombre del mundo gusta de aquellos que se le asemejan, y detesta a quienes le son diferentes. Espera que los demás sean como él, y no desea que los demás sean de otro modo. Y es así porque quiere destacar de entre la multitud. Queriendo, empero, destacar de entre la multitud, ¿cómo podrá verdaderamente llegar a destacar? Pues conformándose a la multitud halla sosiego, y su experiencia nunca será tan vasta como el talento de aquélla.

Quienes ambicionan el poder del estado, buscan las ventajas de los emperadores de las Tres Dinastías, mas no ven su ruina;

usan del estado para granjearse su propia fortuna. Pero ¿cuántos se ha visto que se hayan granjeado su propia fortuna sin arruinar al estado? Que hayan preservado el estado, ni uno entre un millón; que los que lo han arruinado, sin haber tenido éxito una sola vez, son un millón sobrado. ¡Lástima que no se les alcance esto a quienes poseen la tierra![37]

Quienes poseen la tierra, poseen una cosa grande; y quien posee una cosa grande, no debe dejarse dominar por las cosas.[38] Sólo dominándolas y no siendo esclavo de ellas,[39] se puede ser señor de las cosas. Quien ve claramente al que rige las cosas, él mismo no es cosa, ¿cómo podrá limitarse a gobernar a la gente común del mundo? Podrá entrar en los seis puntos del espacio y salir de ellos, y moverse libremente por las nueve regiones,[40] yendo y viniendo a su antojo. A esto llaman independencia.[41] Un hombre independiente es la suprema nobleza.

La enseñanza de los grandes hombres[42] es como el cuerpo a su sombra, como el sonido a su eco. Cuando se les pregunta, responden; dan todo lo que tienen dentro; hácense iguales a todo el mundo. Moran en el silencio, y andan por donde no se dejan huellas. Guían a la inquieta muchedumbre, y se mueven por la región sin principio ni final. Salen y entran por el espacio sin bordes, siempre nuevos como el sol. Su cuerpo y persona se han hecho uno con la Gran Igualdad.[43] En la Gran Igualdad ya no existe el yo; y no existiendo el yo, ¿cómo podrían aferrarse a las formas materiales? Atiénense unos al ser, los antiguos hombres de honor; otros al no-ser se atienen, los amigos del Cielo y de la Tierra.[44]

[Aunque las cosas sean despreciables, es menester acomodarse a ellas. Por vil y mezquina que sea la gente, es menester tenerla en cuenta. Es menester cumplir nuestros cometidos, aunque nadie nos vigile. Es menester promulgar leyes, por más que no sean precisas. Es menester obrar en justicia, aunque esté lejos de nuestro gusto. Es menester extender nuestra benevolencia, y no limitarla a los que nos son próximos. Complicados son

los ritos, mas no es posible excusar que se acumulen. En el justo medio está la virtud, mas es menester ensalzarla. Uno es el Tao, mas no puede permanecer inmutable. Divino es el Cielo, pero no puede dejar de obrar.

Por eso el sabio contempla el Cielo, mas no le ayuda; perfecciona la virtud, pero sin volverse en su esclavo; inspírase en el Tao, mas no para imaginar trazas; confórmase a la benevolencia, pero sin apoyarse en ella; cumple con la justicia, pero sin excesos; observa los ritos, mas sin establecer prohibiciones; acepta la tarea encomendada, y no la rehusa; obedece las leyes, sin causar alborotos; apóyase en la gente, y no la menosprecia; acomódase a las cosas, y nunca las rechaza. No puede menos de hacer por los seres, aunque éstos no se lo merezcan. Quien no ha llegado a comprender el Cielo, no puede alcanzar la pureza de su virtud; quien no ha llegado a comprender el Tao, no es capaz de nada. ¡Cuán miserable, el que no ha llegado a comprender el Tao!

¿Qué es el Tao? Existe el Tao del Cielo y existe el Tao del hombre. Ser de todos respetado sin actuar, he ahí el Tao del Cielo. Agobiarse de trabajo por actuar, he ahí el Tao del hombre. Ser señor, Tao del Cielo. Se vasallo, Tao del hombre. Lejos está uno del otro. Harto es menester saber distinguirlos.][45]

LIBRO XII. *CIELO Y TIERRA*

I. Aunque inmensos el Cielo y la Tierra, uniformes son sus cambios. Aunque innumerables los seres del universo mundo, uno es el orden[1] al que se atienen. Aunque numerosos los hombres, un solo príncipe los gobierna. Fundaméntase el príncipe en la virtud y en el Cielo halla su perfección. Dícese por eso que los príncipes de la remota antigüedad gobernaban el mundo con el no-actuar, dejaban que las cosas siguieran su curso natural, y eso era todo.

Si se considera las palabras desde el Tao, los títulos serán correctos.[2] Si se considera las divisiones desde el Tao, hácense patentes los deberes del señor y sus vasallos. Si se considera el talento desde el Tao, los mandarines del mundo entero cumplirán cabalmente su misión. Si se considera todo desde el Tao, los millones de seres siempre se corresponden de la manera adecuada.[3] Por eso comprender al Cielo, es Tao; acomodarse a la Tierra, Virtud; moverse entre el millón de seres, justicia;[4] gobernar a los hombres quien está arriba, cumplimiento;[5] desplegar el propio talento, habilidad. La habilidad se encierra en el cumplimiento, el cumplimiento en la justicia, la justicia en la Virtud, la Virtud en el Tao, y el Tao en el Cielo. Y así se dice: "Antaño, al tiempo de proveer al sustento del mundo, los soberanos no tenían deseos y al mundo nada le faltaba; no actuaban y los seres todos se transformaban por sí mismos; silenciosos como el abismo, y las gentes vivían en paz".[6] Escrito está: "Pe-

netra en el Uno y triunfarás en cualquier empresa; no tengas ambiciones y los espíritus a tus pies se pondrán".[7]

II. Dice el Maestro:[8] –«El Tao cubre y sostiene a todos los seres, ¡inmenso en su grandeza! El sabio no puede menos de vaciar su mente si quiere comprenderlo. Actuar sin actuar, he ahí el Tao; hablar sin hablar, he ahí la Virtud;[9] amar a los hombres y aprovechar a los seres, he ahí la benevolencia; tener por igualdad las diferencias, he ahí la grandeza; no comportarse de forma desatinada, he ahí la amplitud de espíritu; abarcar dentro de sí las innúmeras diferencias, he ahí la riqueza. Y por eso aferrarse a la Virtud es la norma universal, la práctica de la Virtud es la propia afirmación, obedecer al Tao es la previsión completa, no sufrir desánimo por causa de las cosas exteriores es acabada entereza. Un hombre de honor comprende con claridad estos diez extremos, y tórnase amplia y vasta su mente, que los seres todos a él acuden. Un hombre así esconde el oro en las montañas y las perlas en las profundidades del mar; no se afana por acumular bienes, ni busca honores y riquezas; la longevidad no es para él ocasión de contento, ni de tristeza una muerte prematura; ni se ufana de sus logros, ni de su pobreza se avergüenza. Aunque posea todas las riquezas del universo, no se tendrá por su dueño; aunque reine sobre el mundo, no hará alarde de su persona. Hacer alarde es brillar. Todos los seres son uno solo. Muerte y vida son lo mismo».[10]

Dice el Maestro: –«El Tao mora en la oscuridad del abismo, y es limpio como el agua cristalina. Sin él los instrumentos de metal o piedra no podrían sonar. Estos instrumentos suenan, mas sólo si se los golpea. ¿Quién es capaz de determinar la respuesta del millón de seres?»

«El hombre de gran virtud[11] conserva su simplicidad natural y desdeña enredarse en mundanos negocios; asiéntase firmemente sobre su fundamento y origen, y su entendimiento penetra en lo insondable. Por eso vasta es su virtud, y su mente sólo

responde requerida por las cosas exteriores. De ahí que el cuerpo sólo pueda ser engendrado por el Tao, y la vida sólo por la Virtud manifestarse. Conservar el cuerpo y alcanzar una avanzada edad, afirmar la Virtud y comprender el Tao, ¿no es esto poseer una gran virtud? ¡Grandioso! ¡Surge de improviso y se mueve poderosamente, y todos los seres se le someten! Ese es el hombre de gran virtud.

»Lo miras y es oscuridad, lo escuchas y es silencio. Sólo en medio de su oscuridad ves la luz, y sólo en medio de su silencio oyes la armonía. Profundidad de profundidades, puede engendrar las cosas; misterio de los misterios, puede formar la esencia sutil.[12] Por eso el Tao está unido a los seres; suprema Vacuidad, que a todas las necesidades no deja de proveer; galopando sin cesar, mas seguro refugio para todos. [Grandes y pequeños, largos y cortos, próximos y lejanos.]»[13]

III. Emperador Amarillo viajó hasta el norte del río Rojo, y subió al monte Kunlun. Pudo contemplar desde lo alto las tierras al sur. En el camino de retorno perdió su perla misteriosa.[14] Despachó a Inteligencia para que la buscara, mas no la pudo encontrar. Despachó a Perspicacia[15] para que la buscara, mas tampoco la pudo hallar. Despachó a Dialéctica para que la buscara, y tampoco éste fue capaz de encontrarla. Entonces envió a buscarla a Inapariencia,[16] y éste sí la encontró.

–«¡Maravilla es –exclamó el Emperador Amarillo–, que sólo Inapariencia la haya podido encontrar!»

IV. El maestro de Yao fue Xu You; el maestro de Xu You fue Nie Que; el maestro de Nie Que fue Wang Ni; el maestro de Wang Ni fue Beiyi.

Yao preguntó a Xu You: –«¿Puede Nie Que gobernar en calidad de hijo del Cielo? Es mi deseo pedir a Wang Ni que le invite a venir».

–«¡Grande peligro hay en ello! –dijo Xu You–. ¡Tanto, que aun el mismo mundo se viera amenazado! Pues Nie Que es hombre de grande inteligencia y notable sabiduría, despierto y vivaz, cuyo natural sobrepasa al del común de los mortales. Y así es como usa de los modos humanos para corresponder al Cielo. Asaz diestro a la hora de impedir los errores, mas ignorante de la causa que los produce. ¿Gobernar en calidad de hijo del Cielo un hombre como él? Apoyaríase en el hombre y se olvidaría del Cielo. No hay duda en que se tomaría a sí mismo como modelo para reformar a los que le son diferentes; tendría en alta estima su inteligencia y se daría traza para alcanzar rápidamente sus fines;[17] volveríase en esclavo de los menudos negocios y las cosas exteriores le tendrían atado;[18] miraría a todas partes y a todas las cosas acogería; querría atender a todos los requerimientos buscando lo más conveniente; mudaría sin cesar a tenor de las cosas y no tendría fijeza alguna. ¿Cómo podría gobernar en calidad de hijo del Cielo? Toda tribu tiene sus antepasados, y él podría ser padre de la muchedumbre, mas nunca ser padre de los padres de la muchedumbre.[19] El gobierno es el origen de todos los desórdenes. El gobierno es la causa de las desgracias de los súbditos y de la perdición del soberano.»[20]

V. Yao fue a visitar la región de Hua, y el guardián de la frontera le dijo: –«¡Oh sabio varón! Ruégole se digne aceptar mis mejores votos, que el sabio varón alcance a vivir largos, largos años».

–«Rehuso» –dijo Yao.

–«Que el sabio varón obtenga riqueza» –dijo el guardián de la frontera.

–«Rehuso» –dijo Yao.

–«Que el sabio varón tenga muchos hijos varones.»

–«Rehuso.»

–«Longevidad, riqueza y muchos hijos varones –dijo el guardián de la frontera– son cosas que todo hombre desea. Sois el solo que no las deseáis. ¿Cuál es la razón?»

–«Los muchos hijos varones –respondió Yao– son ocasión de muchos temores; la riqueza, de muchos enfados; la longevidad, de muchas ofensas. Son tres circunstancias que no permiten cultivar la virtud, y por eso he rehusado.»

–«Teníaos yo antes por un gran sabio –dijo a esto el guardián de la frontera–, mas ahora veo que sólo sois un hombre de honor.[21] El Cielo engendra a todos los hombres, y haciéndolo no deja de asignarles un cometido. Si se tiene muchos hijos varones, y cada uno recibe su cometido, ¿qué temores puede haber? Si siendo rico, se comparten las riquezas con los demás, ¿qué enfados puede haber? El sabio, cual codorniz, vive tranquilo en cualquier parte; cual polluelo, no busca afanoso su alimento;[22] cual pájaro, vuela sin dejar rastro. Cuando en el mundo reina el orden del Tao, participa de la general prosperidad; cuando el mundo se alborota por la ausencia del Tao, cultiva la virtud retirado de los mundanos negocios. Al cabo de mil años, hastiado del mundo, lo abandona y se eleva hacia lo alto; cabalgando las blancas nubes alcanza la tierra de la Vacuidad.[23] Ninguno de los tres males[24] puede alcanzarle, y su persona no puede sufrir daño alguno. Así pues, ¿qué ofensas podrá recibir?»

Dicho lo cual, el guardián de la frontera se partió. Corrió tras él Yao y le dijo:

–«Permitid os pregunte qué debo hacer.»

–«¡Apartaos!» –le fue respondido.

VI. Cuando Yao gobernaba el mundo, Bocheng Zigao recibió de él un feudo. Yao abdicó el trono en Shun, y éste después en Yu. Bocheng Zigao renunció a su feudo y se entregó al cultivo de la tierra. Yu fue a verle, y se halló que estaba arando su campo. Llegóse junto a él Yu con grandísimo respeto, y le preguntó:

–«Tiempo ha, cuando Yao gobernaba el mundo, mi maestro recibió y desempeñó la alta dignidad de señor feudal. Después Yao abdicó en Shun, y Shun abdicó en mi persona, y en este

punto mi maestro renuncia a su feudo y se retira a cultivar la tierra. Osaría preguntarle qué ocasión le ha movido a ello.»

–«Tiempo ha –dijo a esto Zigao–, cuando Yao gobernaba el mundo, no era menester recompensar al pueblo para que éste se persuadiera a obrar el bien; ni había necesidad de castigarlo para que se abstuviera de obrar el mal. Empero, de presente vos premiáis y castigáis, mas el pueblo ya no es bueno. De ahí viene que la virtud se haya debilitado y los suplicios establecido; y de ahí también ha de venir el comienzo de los futuros desórdenes que asolarán el mundo. ¿Por qué no os partís, mi señor? Que no hacéis sino retrasar mi trabajo.»

Y bajando la cabeza, prosiguió arando su campo, sin volver la mirada.

VII. El gran principio[25] fue la Nada; no había Ser, ni había nombres.[26] De ella surgió el Uno. Había el Uno, pero no había formas corpóreas. Participando de él nacieron los seres, y a esto nómbrase Virtud. Lo que no tenía forma corpórea se dividió,[27] y de ahí se siguió un incesante movimiento, a lo que se nombra Destino. (La energía primordial) en su alternancia de movimiento y reposo engendró los seres.[28] Constituyéronse éstos de muy diversas maneras, y a esto se nombra forma. La forma corpórea guarda el espíritu, y cada uno tiene sus propias leyes, y a esto llaman naturaleza. Mediante el cultivo y perfeccionamiento de la propia naturaleza, se retorna a la Virtud, y quien ha alcanzado la Virtud se hace uno con el origen del universo. Hacerse uno con él es Vacuidad, y Vacuidad es grandeza. Confundirse con el canto de los pájaros;[29] y en esa confusión con el canto de los pájaros alcanzar la gran confusión con el Cielo y la Tierra. Esta gran confusión es el total desvanecimiento, que aparece como simplicidad y también como oscuridad. Nómbrase a esto Virtud Profunda, y se identifica con la gran armonía.[30]

VIII. Preguntó el Maestro[31] a Lao Dan: –«Hay hombres que cultivan el Tao como si le volvieran la espalda:[32] dicen que es lícito lo que no lo es, y de lo que no es verdadero dicen ser verdadero. Afirman los dialécticos:[33] "Distinguir lo duro y lo blanco es como ver lo que cuelga ante nosotros". ¿Puede tenerse por sabio a un hombre así?»

–«Un hombre así –le respondió Lao Dan– es como el servidor o el artesano atado a sus habilidades, que fatiga su cuerpo y turba su mente. Al perro que caza zorros lo atan, y al mono por su destreza lo arrancan de las boscosas montañas. Qiu, te diré algo que no serás capaz de comprender ni de expresar con palabras. Numerosos son los que, teniendo cabeza y pies, carecen de mente y conocimiento; mas es del todo imposible la unión de lo que tiene cuerpo con lo que carece de cuerpo y no tiene figura.[34] Movimiento y reposo, muerte y vida, ruina y prosperidad, todo ello es algo natural y no se sabe por qué es así. El poner orden en las cosas, al hombre compete. Olvidarse de las cosas y olvidarse del Cielo es lo que se llama olvido de sí mismo. El hombre que se ha olvidado de sí mismo, es aquel de quien se dice que ha entrado en el Cielo.»

IX. Jianglü Mian fue a ver a Ji Che[35] y le dijo: –«El príncipe de Lu ha dicho a Mian: "Os ruego me deis consejo y enseñanza". No he podido rehusar, y hube de dárselos; ahora bien, ignoro si he acertado o no. Permita el maestro que le haga conocer mis palabras. Dije, pues, al príncipe de Lu: "Es menester que seais respetuoso y austero; que elijáis a hombres justos y leales, sin acepción de personas. Y así ninguno de vuestros súbditos osará mostrar su desacuerdo"».

Oyendo lo cual, Ji Che rompió en grandes carcajadas, y dijo: –«Vuestras palabras, maestro, acerca de la virtud de los soberanos y reyes, son como la mantis que levanta sus patas para detener la rueda de un carro.[36] A fe que no ha de ser capaz. Pues si verdaderamente es así, su persona estará en muy serio peligro,

los negocios de su corte serán muchos, y muchedumbre los que acudan a él por seguir sus huellas».[37]

–«¡Las palabras del maestro llenan a Mian de confusión! –exclamó Jianglü Mian, espantado–. Empero, harto holgara yo que el maestro me declarara las grandes líneas de su enseñanza.»

–«El gobierno de los grandes sabios –dijo Ji Che– tiene como norma liberar la mente del pueblo, y hacer que las gentes se eduquen y muden sus costumbres; y extirpar toda torcida intención y fomentar el deseo de la propia perfección, como si todo esto viniera de la naturaleza propia, pero sin que las gentes sepan por qué es así. Y entonces, ¿por qué reverenciar a Yao y Shun como maestros y guías del pueblo, y obedecerles ciegamente?[38] El deseo (del sabio) es que (el pueblo), identificándose con la Virtud, alcance el sosiego de su mente.»

X. Zigong había viajado al sur, al estado de Chu, y ahora retornaba al estado de Jin. Cruzaba las tierras al sur del río Han, cuando topó con un anciano que se hallaba trabajando en su huerto. Había cavado un galería hasta el pozo, y por ella sacaba en un cubo el agua para regar. Mucho era el esfuerzo del anciano, y menguados sus resultados. Díjole Zigong:

–«Si aquí hubiera un artilugio, en un día se podrían regar cien tablas; con poquísimo esfuerzo se obtendrían grandes resultados. ¿No os daría gusto tenerlo, maestro?»

Alzó la cabeza el hortelano y, puestos en él los ojos, dijo a Zigong: –«¿Cómo es ello?»

–«Es un artilugio –dijo Zigong– hecho de un tronco ahuecado, pesado por detrás y liviano por delante. Saca el agua con gran facilidad, y tan de prisa como cuando el caldo desborda al hervir. Se llama cigoñal.»

Demudóse el rostro del hortelano de puro enojo, y luego dijo riendo: –«Tengo aprendido de mi maestro que quien usa de artilugios mecánicos, fuerza es que se ocupe de tareas mecánicas, y ocupándose de tareas mecánicas, su mente no podrá menos de

tornarse en máquina. Con una mente vuelta máquina, no se puede conservar la pura y luminosa vacuidad interior; al no conservar la pura y luminosa vacuidad interior, su espíritu no puede alcanzar el sosiego; y con un espíritu sin sosiego, es imposible sostener el Tao. Así que no es que desconozca ese artilugio, sino que vergüenza sentiría de usarlo».

Oyendo lo cual, Zigong quedó todo corrido y, bajando la cabeza, nada replicó.

A poco rato, el hortelano le preguntó:

–«¿Qué sois vos?»

–«Soy un discípulo de Confucio» –respondió Zigong.

–«¿No seréis –dijo el hortelano– uno de esos que con sus muchos conocimientos se hacen pasar por sabios, que se pavonean para destacar entre la multitud,[39] y que no hacen más que andar con sus musicales lamentos por ganar fama en el mundo? Olvidaos de vuestro espíritu, no os aferréis a vuestro cuerpo, y ¡ya casi habréis alcanzado (el Tao)! Si no sois capaz de gobernar vuestra propia persona, ¿cómo habríais de poder gobernar el mundo? Idos ya y no retraséis mi labor.»

Zigong, hondamente humillado, que aun el rostro se le demudó, quedó triste y mohino; y hasta que no hubo caminado treinta li no empezó a sentirse mejor. Dijéronle en esto sus discípulos: –«¿Qué hombre era ése? ¿Por qué al maestro, hablando con él, se le ha demudado el rostro, y lleva todo el día sin recobrarse?»

–«Imaginaba yo antes –les respondió Zigong– que sólo un hombre, mi maestro,[40] había en el mundo; ignoraba que existiera también un hombre como éste. Mi maestro me decía: "En los negocios busca que sean hacederos, y en las empresas el éxito; obtener con el menor esfuerzo los mayores resultados, he ahí el Tao del sabio". Hoy he sabido que no es así. El que se aferra al Tao, conserva entera su virtud; el que conserva entera su virtud, tiene segura la entereza de su cuerpo; la entereza del cuerpo procura la del espíritu; la entereza del espíritu es el Tao del sabio. Su vida no es más que un puro y despreocupado vagar entre

las gentes, sin saber a dónde va, y su pureza es perfecta. En su mente forzosamente no han de caber ni méritos, ni intereses, ni mecánicas habilidades. Los hombres como éste con el que acabo de hablar, sólo buscan lo que es su voluntad, y sólo hacen lo que desean. Hónreles el mundo entero cuando han ganado, que no han de mostrarse engreídos; denígrelos el entero mundo cuando han perdido, que su indiferencia no sufrirá merma. El elogio y la reprobación del mundo no le hacen crecer ni menguar. ¡He ahí el hombre de entera virtud! En cuanto a mí, hombre soy al que el viento y las olas llevan de acá para allá.»

Ya en el estado de Lu, hizo relación del caso a Confucio, el cual dijo:

–«Ese es de los que se ejercitan en el arte de la confusión primordial.[41] Conocen su unidad, ignoran su dualidad;[42] ordenan su interior, y no el exterior. Han comprendido con entera claridad la gran pureza original;[43] no actuando, han retornado a su simplicidad primera; viven entre los hombres con el espíritu guardado por su naturaleza corpórea. Ante hombres así, ¿cómo no te habrías de admirar?[44] Y además, ese arte de la confusión primordial, ¿podríamos acaso tú y yo alcanzar a conocerlo?»

XI. Iba Calina hacia el este camino del Gran Valle,[45] cuando topó con Brisa en las orillas del mar oriental.

–«¿A dónde vais?» –preguntó Brisa.

–«Al Gran Valle» –respondió Calina.

–«Y ¿para qué?» –tornó a preguntar Brisa.

–«El Gran Valle es algo donde por mucho que viertas agua, nunca rebosa; y por más que saques, jamás se vacía. Así que quiero ir a verlo.»

–«¿Es que vos no tenéis interés por la gente?[46] Harto holgara yo me enseñarais cuál es el gobierno del sabio.»

–«¿El gobierno del sabio? –dijo Calina–. Nombrar mandarines sin faltar a lo justo y conveniente; confiarles cargos y cometidos según sus talentos y capacidades; considerar muy por me-

nudo los negocios y hacer lo que sea menester. Que palabras y acciones sean espontáneas, y el mundo podrá transformarse por sí mismo. Y así, con un solo ademán o una simple mirada, acudirán a él todos los hombres, sin faltar uno, de los cuatro puntos cardinales. Ahí tenéis el gobierno del sabio.»

–«Ahora –dijo Brisa–, harto holgara yo me enseñarais cómo es el hombre de virtud.»

–«El hombre de virtud mora en la tranquilidad, sin pensar en nada; nada busca cuando hace algo; no se para a distinguir lo bueno y lo malo, lo hermoso y lo feo. Su alegría es ver que dentro de los cuatro mares todos gozan de las comunes riquezas, y su contento el ver a todos proveídos del común. Triste, parece un niño que ha perdido el arrimo de su madre; confuso, semeja al caminante que ha extraviado su camino. Sobrado de bienes, ignora de dónde le han llegado; sobrado de comida y bebida, ignora de dónde le han venido. Así se muestra el hombre de virtud.»

–«Ahora –dijo Yuanfeng–, harto holgara yo me enseñarais cómo es el hombre espiritual.»

–«Los espíritus superiores cabalgan la luz,[47] y en ella se desvanecen con su cuerpo. Nómbrase a esto iluminación de la inmensa Vacuidad. Han llegado al límite de su destino y llevado su naturaleza a la perfección. Gozan con el Cielo y la Tierra, las cosas todas del mundo ya no existen para ellos, y los millones de seres retornan a su verdadera naturaleza. A esto llaman sumirse en el profundo misterio.»

XII. Men Wugui y Chizhang Manji estaban viendo desfilar las mesnadas del rey Wu. En esto dijo Chizhang Manji:

–«¡Cuán lejos del emperador Yu! Por eso sufrimos tamaño infortunio.»

Oyendo lo cual, preguntó Men Wugui: –«Cuando Yu tomó a su cargo el gobierno del mundo, ¿estaba éste en paz? ¿O en él reinaba el caos y Yu vino a poner orden?»

–«De haber reinado la paz –respondió Chizhang Manji–, todos hubiesen estado contentos, y entonces ¿habrían necesitado del emperador Yu? Lo que éste hizo fue sanar la llaga, que sólo el calvo se pone peluca, ni buscas al físico hasta que no caes enfermo. Un buen hijo trae el remedio para curar a su amado padre, el semblante afligido. El sabio, en cambio, se avergüenza de obrar así.

»En la época en que reinó la perfecta virtud, no se veneró a los sabios,[48] ni se dio poder a los hombres de talento. Los de arriba eran como las ramas altas del árbol;[49] y el pueblo, libre como los ciervos del campo. Eran honestos, pero ignoraban lo que era la justicia; amábanse unos a otros, mas no sabían qué era la benevolencia; veraces, sin saber qué era la lealtad; hombres de palabra, ignoraban lo que era la confianza.[50] Teníanse con sencillez y se ayudaban mutuamente, mas no lo hacían por ejercitar la virtud. De ahí que sus actos no dejaran huella, y que sus hechos no se trasmitieran a la posteridad.»

XIII. Un buen hijo no lisonjea a sus padres, ni un leal consejero adula a su príncipe. Esa es la mejor manifestación de un consejero o de un hijo. Al que asiente a cuanto sus padres dicen y aprueba cuanto hacen, el mundo no le tiene por buen hijo; a quien asiente a cuanto su príncipe dice y aprueba cuanto hace, el mundo no le tiene por buen vasallo. Juicios éstos de los que, por lo común, se ignora el fundamento. De quien considera verdadero lo que el mundo tiene por verdadero, y juzga bueno lo que el mundo tiene por bueno, del tal nunca se dirá que es un adulador. Ahora bien, ¿es que el mundo verdaderamente es más digno de veneración que los propios padres, y más digno de respeto que el propio príncipe? Si alguien te dice que eres un lisonjero, la agitación te mudará el semblante; si alguien te dice que eres un adulador, el enojo te demudará el color. Y sin embargo, nos pasamos la vida lisonjeando y adulando a los demás; embellecemos nuestros discursos con metáforas y adornos para ga-

narnos a la gente, y nunca y en nada reconocemos nuestro mal obrar.[51] Cuidamos de nuestra ropa, concertamos sus colores, adornamos nuestro aspecto, y lo hacemos por agradar a todos, y no nos tenemos por aduladores. Un hombre de este jaez, que imitando al vulgo y adoptando sus criterios, no quiere reconocer que es parte de ese vulgo, ciertamente es el colmo de la estupidez. Que cuando uno reconoce su estupidez, deja de ser un gran estúpido; como quien reconoce su extravío, deja de ser un gran descarriado. Un gran descarriado muere sin darse cata de que lo es; un gran estúpido muere sin llegar a saberlo. Si de tres hombres que viajan juntos uno de ellos yerra el camino, aún se podrá llegar al término del viaje, como que uno solo se ha extraviado; pero si son dos, se fatigarán en vano sin llegar al término, como que son más los extraviados. Hoy todo el mundo anda extraviado, y sólo yo busco el verdadero camino, mas no puedo encontrarlo. ¡Qué grandísima pena!

Los campesinos no gustan de la música elevada, pero en cambio ríen de contento con "Alamo partido" o "Flores imperiales".[52] Del mismo modo las elevadas palabras no se quedan en la mente de los hombres comunes; las palabras supremas no llegan a oirse, pues dominan sobre ellas las palabras vulgares. Si dos se extravían[53] y se quedan parados, no podrán llegar al final del viaje. Hoy todo el mundo anda extraviado, y sólo yo busco el verdadero camino; ¿lo podré encontrar? Sé que no podré, mas con todo me esfuerzo, lo cual no es sino nuevo extravío. Por eso mejor fuera dejarlo todo como está, y no empeñarse en cambiarlo. Si nadie se empeña en cambiarlo, ¿quién compartirá su pena conmigo?

Una mujer feísima[54] parió a media noche; diose prisa a encender luz por ver a la criatura: presa de grande agitación, temía se le pareciera.

XIV. Córtase un árbol centenario para hacer de su tronco vasos de sacrificio, que luego se pintan de verde y amarillo; los

restos del tronco se arrojan a un foso. Compárese los vasos del ara con las astillas del foso, y ahí se verá que los unos son bellos y feas las otras; mas considerando que unos y otros han perdido su original naturaleza, todos son iguales. Por sus actos, malos o buenos, no deja de haber diferencia entre Jie[55] y Zhi, por una parte, y Zeng y Shi, por otra; mas considerando que tanto unos como otros perdieron su naturaleza original, son todos iguales. Cinco son las maneras como se puede perder la naturaleza original. Primero, cuando los cinco colores perturban la vista, y el ojo ya no ve con claridad; segundo, cuando los cinco sonidos perturban el oído, y ya no se puede oir con nitidez; tercero, cuando los cinco olores[56] ahuman el olfato, y hacen que la nariz sufra agudos trastornos; cuarto, cuando los cinco sabores arruinan la boca, de suerte que se pierde el gusto; quinto, cuando el apego y el desamor alborotan la mente, y hacen que la propia naturaleza se torne inestable y cambiante. Estos son los cinco males que afligen al hombre. Los dicípulos de Yang, empero, así como los de Mo, se empinan y tienen por triunfadores, mas no es eso a lo que yo llamo triunfar. El que triunfa se encuentra atado; ¿puede a esto llamarse triunfar? Pues entonces la tórtola enjaulada también pudiera pensar que ha triunfado. Y así, el gusto o disgusto de sonidos y colores obstruye la mente;[57] y el tocarse con gorro de piel o sombrero de plumas,[58] y el portar tablillas[59] y el ceñirse las largas faldas con anchos cinturones, ata el exterior de las personas. Su interior encerrado en una jaula, su exterior bien sujetado con cuerdas, y a pesar de verse en tal prisión, imaginan haber triunfado. Pues entonces por tiunfador ha de tenerse al criminal maniatado, y también al tigre y a la pantera ensacados o enjaulados.

LIBRO XIII. *EL TAO DEL CIELO*

I. El Tao del Cielo es movimiento y nunca se detiene, y así todos los seres nacen y crecen. El Tao del emperador es movimiento y nunca se detiene, y de ahí que el mundo tome en él refugio. El Tao del sabio es movimiento y nunca se detiene, y por eso todas las tierras que rodean los cuatro mares se le someten. Quien conoce claramente el Cielo, y comprende profundamente la sabiduría, y alcanza sin estorbo la virtud del emperador en los seis puntos del espacio y en los cuatro tiempos,[1] deja que las cosas se muevan por sí mismas, y los millones de seres nacen y crecen callada y tranquilamente. ¿Por qué la quietud del sabio? No porque digan que la quietud es buena se mantiene el sabio en la quietud, sino porque las cosas exteriores no pueden turbar su mente. Cuando el agua está tranquila refleja claramente la barba y las cejas, y su superficie es tan igual, que puede servir de nivel al maestro carpintero. Si la tranquilidad del agua procura claridad, ¡cuanto más la del espíritu! La mente del sabio en su quietud es espejo del Cielo y de la Tierra, y donde los seres todos se reflejan.[2] Quietud vacía,[3] calma, silencio, no-actuar, he ahí el origen[4] del Cielo y de la Tierra y la más alta cumbre del Tao y su Virtud. Por eso el emperador y el sabio permanecen siempre en reposo. El reposo lleva a la vacuidad, y la vacuidad a la plenitud,[5] y lo pleno es lo acabado. De la vacuidad brota la quietud, de la quietud el movimiento, y del movimiento vienen los logros. Conservando la quietud no se actúa, y al no actuar se

deja que lo hagan quienes han sido nombrados para ello. El no actuar procura grande dicha, y este hombre dichoso libre se verá de infortunios y cuitas, y alcanzará longevidad. Quietud vacía, calma, silencio, no actuar, he ahí el origen de todos los seres. Quien, habiendo comprendido esta doctrina, se siente cara al sur,[6] será un soberano semejante a Yao; quien, habiéndola comprendido, se siente cara al norte, será un consejero semejante a Shun. Con esta doctrina, quien ocupe el lugar elevado poseerá la virtud del emperador, hijo del Cielo, y quien ocupe un lugar bajo, el Tao del sabio oscuro y del rey sin corona. Con esta doctrina, quien se retire del mundo para vagar ocioso, se ganará las voluntades de los que gustan de las soledades de ríos y mares, montes y bosques. Con esta doctrina, quien se dé a la acción por ayudar al mundo, grandes serán sus méritos y notoria su fama, y aun el mundo alcanzará la unidad. En la quietud, sabio; en la acción, rey. No actúa y se ve respetado; es la pura simplicidad y nada en el mundo puede competir con él en hermosura.

II. Comprender claramente la virtud del Cielo y de la Tierra es lo que nombran la gran raíz y el gran principio; y es estar en armonía con el Cielo. Y usarla para poner paz y orden en el mundo, es estar en armonía con los hombres. A la armonía con los hombres llaman humana alegría, y a la armonía con el Cielo, alegría celestial.

Dice Zhuang zi: –«¡Maestro mío! ¡Maestro mío![7] Reduces a polvo los seres, mas no en ello se muestra tu justicia. Dispensas tus beneficios a miles de generaciones, mas no en ello se muestra tu benevolencia. Eres anterior a la más remota antigüedad, mas no por ello eres viejo. Cubres el cielo y sostienes la tierra, tallas y esculpes todas las formas, mas no por ello muestras habilidad. ¡Así es el moverse libremente del espíritu!»

A esto llaman alegría celestial. Por eso se dice: "El que conoce la alegría celestial, mientras vive procede conforme al Cielo, y cuando muere se confunde con los seres; cuando en reposo, su

virtud es una con el Yin, y cuando se mueve, sus ondas se unen al Yang".[8] Por eso el que conoce la alegría celestial libre se ve de las iras del Cielo, los hombres no le reprueban, ni le estorban las cosas, ni los démones le castigan. Y así, se dice: "Cuando se mueve es como el Cielo; cuando está en reposo, como la Tierra. Absorta su mente en la unidad, es rey del mundo.[9] Libre su cuerpo de enfermedad y de fatiga su alma,[10] absórbese su mente en la unidad y todos los seres se le someten". Quiere esto decir que, extendiendo su vacía quietud al Cielo y a la Tierra, se la comunica à todos los seres. He ahí la alegría celestial. La alegría celestial es la mente amorosa del sabio, de la que el mundo se alimenta».

"[La virtud del emperador tiene por principio al Cielo y a la Tierra, por señor al Tao y su Virtud, y por norma el no-actuar. El que no actúa usa del mundo y aun le sobra; el que actúa, usa de él y aun le falta. Por eso los hombres de la antigüedad honraban el no-actuar. Si el de arriba no actúa, y tampoco los de abajo, la virtud de éstos es igual a la de aquél, y siendo iguales en la virtud los de abajo y el de arriba, ya no habrá vasallos. Si los de abajo actúan, y el de arriba también, el Tao de éste es igual al de aquéllos, y siendo iguales en el Tao los de abajo y el de arriba, ya no habrá soberano. El de arriba debe no actuar y así usar del mundo; los de abajo deben actuar para que el mundo use de ellos. Es éste un Tao inmutable. Por eso los soberanos de la antigüedad, aunque su conocimiento abarcaba Cielo y Tierra, nada pensaban por sí mismos; y bien que su elocuencia podía edificar al millón de seres, nada decían por sí mismos; su poder sobrepasaba el de todos cuantos habitan entre los cuatro mares, y sin embargo no actuaban por sí mismos.

El Cielo no engendra, y todos los seres nacen de él; la Tierra no hace crecer, y todos los seres de ella se alimentan; el emperador no actúa, y el mundo sigue su curso. De donde el dicho: "Nada más poderoso que el Cielo, nada más rico que la Tierra, nada más grande que el emperador". Y también: "La virtud del emperador es la del Cielo y la Tierra". Este es el Tao con el que

el emperador toma por vehículo al Cielo y a la Tierra, cabalga sobre el millón de seres y usa de las multitudes.

El tronco está en el de arriba, las ramas en los de abajo; lo principal está en el soberano, lo secundario en los consejeros. Mover los tres ejércitos y las cinco armas,[12] eso son ramas de la virtud (del soberano). Recompensas y castigos, favores y desgracias, las cinco suertes de suplicio,[13] no son sino ramas de la enseñanza (del soberano). Ritos y leyes, medidas y pesos, cargos y títulos y exámenes, son todos ramas del gobierno (del soberano). Sonidos de campanas y atabales, plumas y pieles que adornan los instrumentos, no son otra cosa que ramas de la música. Lágrimas y lamentos, túnicas de luto y gorros de esparto, las diversas vestimentas fúnebres, no son sino ramas del duelo. Estos cinco ramajes necesitan del movimiento del espíritu y del impulso de la mente, sólo así pueden ser eficaces. Esta ciencia de las ramas ya existió entre los antiguos, mas nunca la tuvieron por primera. El soberano primero y los consejeros detrás, el padre primero y los hijos detrás, el hermano mayor primero y el menor detrás, los de edad primero y los mozos detrás, los varones primero y las mujeres detrás, el esposo primero y la esposa detrás. Noble y plebeyo, anterior y posterior, es el orden del Cielo y de la Tierra. Y por eso el sabio se conforma a esta jerarquía. El Cielo, noble; la Tierra, plebeya; son los lugares de la claridad del espíritu. La primavera y el verano primero, y después el otoño y el invierno; es el orden de las cuatro estaciones. Nacen y crecen los millones de seres, ora derechos, ora torcidos; ora prosperan, ora decaen, y no cesa el fluir de sus mudanzas. Si en el Cielo y en la Tierra, cuyo poder es extremo, hay un orden de noble sobre plebeyo y de primero sobre siguiente, ¡más lo ha de haber entre los hombres! En los templos de los antepasados se honra el parentesco, en la corte los títulos de nobleza, en el campo la edad, en los negocios la inteligencia: es el orden del gran Tao. Hablar del Tao y negar ese orden, es negar el Tao mismo. Si hablando del Tao se niega el Tao mismo, ¿cómo será posible adoptar el Tao?

Por eso los que en la antigüedad comprendían claramente el gran Tao, primero comprendían el Cielo y la Tierra, y sólo después el Tao y su Virtud. Después de haber comprendido el Tao y su Virtud, seguían la benevolencia y la justicia. Una vez comprendidas la benevolencia y la justicia, venían las tareas y deberes. Comprendidos éstos, seguían los cargos y los títulos. Luego de haber comprendido éstos, venían el talento y los nombramientos. Comprendidos los cuales, seguían los exámenes y escrutinios. Después de comprender éstos, venían la aprobación y la censura. Comprendidas éstas, venían las recompensas y los castigos. Y cuando las recompensas y los castigos se comprendían con claridad, ignorantes y entendidos estaban donde debían, nobles y humildes ocupaban el puesto adecuado, incompetentes y capaces trabajaban según sus aptitudes. Cada cual tenía el cargo que correspondía a su talento, y también el título apropiado. Con estos principios se servía a los de arriba, y con ellos también se alimentaba a los de abajo; con ellos se gobernaba a los demás, y también se perfeccionaba la propia persona. No se usaba de ingeniosas trazas, sino que se vivía conforme a la propia naturaleza. Es lo que se llama la Gran Paz, la perfección del orden.

Escrito está: "Hay cargos y hay títulos". Entre los antiguos ya existían los cargos y los títulos, mas no los tenían por lo más importante. Cuando hablaban del gran Tao, los títulos y cargos sólo se trataban en el quinto grado; y a las recompensas y castigos se los mencionaba en el noveno. Si se habla apresuradamente de los cargos y los títulos, no se podrá conocer su fundamento; ni el principio de los premios y castigos, cuando se habla de ellos también a la ligera. El que, invirtiendo el Tao, o en sentido contrario al Tao, habla acerca del gobierno de los hombres, ¿cómo ha de poder gobernar bien a los hombres? El que habla a la ligera de los cargos y títulos, y de los castigos y recompensas, conoce los instrumentos del gobierno, mas no los principios del gobierno. Puede servir al mundo, mas no está dotado para servirse del mundo. Estos son los dialécticos, hombres

de restringido conocimiento. En cuanto a ritos, leyes, medidas, pesos, cargos, títulos, exámenes, todo ello ya existía entre los antiguos, mas para que los de abajo sirvieran al de arriba, y no para que el de arriba alimentara a los de abajo.]

III. En aquellos remotos tiempos preguntó Shun a Yao:

–«¿En qué pone su atención y cuidado el rey del Cielo?»[14]

A lo que Yao respondió:

–«Cuido yo de no despreciar a los desvalidos, de no abandonar a los menesterosos; de compadecer al moribundo, de sentir amor por los niños y lástima de las mujeres. De esto es de lo que atentamente yo cuido.»

–«Hermoso es eso –dijo Shun–, mas no grande.»

–«Entonces, ¿qué debo hacer?»

–«El Cielo es cumplido y la Tierra está en paz[15] –dijo Shun–. Seme-
Brillan el sol y la luna y se suceden las cuatro estaciones.
jante es la regular alternancia del día y de la noche, y el caer de la lluvia al paso de las nubes.»

–«¡Y yo agitado sobremanera en medio de tantos negocios! –exclamó Yao–. Vos estáis profundamente unido al Cielo; yo, sólo me conformo a los humanos.»

El Cielo y la Tierra ya eran lo más grande para los antiguos, y lo que más admiraban el Emperador Amarillo, Yao y Shun. Por eso, ¿qué hacían los que en la antigüedad gobernaron el mundo? Tener por dechado al Cielo y a la Tierra, y nada más.

IV. Confucio viajó al oeste para confiar sus libros a la casa imperial de los Zhou. En esto Zilu le propuso:

–«You ha oído hablar de un tal Lao Dan, archivero[16] de los
Zhou, que vive retirado después de haber renunciado a su pues-
to. Si es deseo del maestro confiar sus libros a la biblioteca im-
perial, podría pedirle que le ayudara en su intento.»

–«Bien» –dijo Confucio, y fue a ver a Lao Dan, el cual no

concedió a su deseo. Entonces Confucio, por persuadirle, empezó a declararle los Seis Libros.[17] Cortó[18] Lao Dan su explicación, y dijo:

–«Eso es asaz de prolijo. Gustaría de oir lo esencial.»

–«Lo esencial –dijo Confucio– es la benevolencia y la justicia.»

–«Permitid os pregunte –dijo Lao Dan– si la benevolencia y la justicia están en la naturaleza del hombre.»

–«Sí, por cierto –respondió Confucio–. Sin benevolencia, el sabio no puede alcanzar la perfección; ni vivir, sin justicia. La benevolencia y la justicia están verdaderamente en la naturaleza del hombre. ¿Qué otra cosa puede hacer?»

–«Permitid os pregunte –dijo Lao Dan– qué se entiende por benevolencia y justicia.»

–«Una mente recta, que halla contento en la armonía,[19] y un amor universal libre de todo egoísmo; ésa es la sustancia de la benevolencia y justicia.»

–«¡Ah! –exclamó Lao Dan–. ¡Peligrosas, esas palabras postreras![20] ¿No es, por ventura, dar rodeos ese tanto hablar de amor universal? Y la ausencia de egoísmo, que no es sino una forma de egoísmo.[21] ¿Quiere el maestro que el mundo se vea privado de su pastor? Pues ahí tiene al Cielo y a la Tierra con sus leyes inmutables, y al sol y a la luna con su brillante luz, y a las estrellas y constelaciones tan bien ordenadas, y a las bestias y a las aves formando sus bandadas, y a los árboles y plantas que verticales se elevan. Deje el maestro obrar a la Virtud, haga conforme al Tao, y habrá alcanzado la perfección. ¿Para qué andar predicando a todas horas la benevolencia y la justicia, como el que toca el tambor buscando al hijo perdido? ¡Ay! ¡El maestro ha trastornado por completo la naturaleza del hombre!»

V. Shi Chengqi fue a ver a Lao zi y le preguntó:

–«He oído decir que el maestro es un gran sabio, y por eso no he reparado en lo largo del viaje a la hora de venir a verle, que tan grande era mi deseo. En cien jornadas de camino, aun

con los pies llenos de callos, no he querido descansar ni un solo día. Y ahora que le veo, descubro que no es un sabio. Pues estoy viendo restos de comida cabe los agujeros de los ratones, señal de que el maestro abandona las cosas pequeñas,[22] lo que denota falta de benevolencia. Y todos esos alimentos, tanto crudos como cocidos, que no ha podido consumir, ahí delante amontonados, y que parece querer acumular hasta el infinito.»

Sin inmutarse, Lao zi no replicó. Otro día Shi Chengqi fue de nuevo a ver a Lao zi, y le dijo:

–«Ayer le zaherí, y hoy mi mente ha enmendado su error. ¿Cuál puede haber sido la ocasión?»

Habló entonces Lao zi y dijo:

–«Poco se me da a mí ya que me tengan por hábil, inteligente, poderoso o sabio. Gritarais ayer que yo era un buey, y me llamara buey; gritarais que era un caballo, y me llamara caballo. Si alguien me nombrara lo que realmente soy, y yo rehusara aceptarlo, doble sería mi desgracia. Cuando lo acepto, lo hago de forma espontánea y natural; nunca de intento, porque deba aceptarlo.»

Apartóse Shi Chengqi caminando de lado por no pisar su sombra. Luego se llegó junto a él muy de espacio, y le preguntó: –«¿Cómo se perfecciona la propia persona?»

–«Altivo es tu semblante –dijo Lao zi–, tus ojos saltones, ancha tu frente, abierta tu boca, y tu talle imponente; eres semejante a un corcel al que tienen atado. Ardes por actuar, mas refrenas tus impulsos; te manifiestas con la rapidez de una flecha de ballesta; todo lo observas y lo examinas con cuidado; con tu ingenio y tu talento, te muestras arrogante. Todo eso nada tiene que ver con tu verdadera naturaleza. En la frontera hay unos hombres a los que llaman ladrones.»

VI. El maestro ha dicho:[23] «El Tao, en lo grande no tiene fin; y de lo pequeño, nada se le escapa. Por eso está presente en todos los seres. Tan vasto, que nada hay que no contenga; tan pro-

fundo, que no se puede sondar. Castigos, recompensas, benevolencia, justicia, son ramas del espíritu. ¿Quién podrá definirlo, de no ser el hombre perfecto? El hombre perfecto posee el mundo, ¡y no es pesada carga![24] Ni basta para embarazarle. Todos luchan por el poder,[25] pero él se tiene aparte. De nada ha menester, ni le alteran las mudanzas de las cosas.[26] Ha llegado a comprender la verdadera naturaleza de las cosas, y puede conservar su raíz. Por eso trasciende el Cielo y la Tierra, abandona al millón de seres, y su espíritu se encuentra libre de todo estorbo y atadura. Ha penetrado el Tao, se ha unido a la Virtud, ha renunciado a la benevolencia y justicia, ha repudiado los ritos y la música. La mente del hombre perfecto está anclada en la quietud».

VII. El Tao estimado del mundo está en los libros. Los libros no son más que palabras, y las palabras tienen algo por lo que se las puede estimar. Lo estimable en las palabras es la idea. Las ideas tienen un objeto, pero el objeto de las ideas no se puede expresar con palabras. Mas como el mundo estima las palabras, las trasmite por medio de los libros. Aunque estimados éstos por el mundo, no los tengo yo por dignos de estima. Pues lo que se estima no es lo verdaderamente estimable. Al igual que lo que se puede ver son las formas y colores, y lo que se puede oir son los nombres y sonidos. ¡Lástima! Imagina el mundo que por las formas y colores, por los nombres y sonidos, es posible conocer la realidad de las cosas. Pero la verdad es que por las formas y colores, por los nombres y sonidos, no es posible conocer la realidad de las cosas, y por eso el que sabe no habla, y el que habla es que no sabe.[27] Mas, ¿podrá comprender esto el mundo?

VIII. Hallábase el duque Huan leyendo en el piso de arriba de su residencia, mientras debajo el carretero Bian labraba una rueda. Dejó éste el martillo y el escoplo, subió al piso de arriba y preguntó al duque Huan:

–«Osaría preguntar al duque qué se dice en lo que está leyendo.»

–«Son dichos de hombres sabios» –respondió el duque.

–«¿Viven aún esos hombres sabios?» –preguntó el carretero.

–«¡Están todos muertos!» –exclamó el duque.

–«Pues entonces, lo que lee el señor son los posos de los antiguos hombres».

–«Cuando mi persona lee –dijo el duque Huan–,[28] ¿cómo osa un carretero opinar a su antojo? Si eres capaz de darme razón de tus palabras, pase; que como no puedas, he de ordenar tu muerte.»

–«Vuestro siervo –dijo el carretero– ve las cosas desde la experiencia de su oficio. Cuando labra una rueda, si la hace holgada, entra suave pero no queda bien sujeta; y si estrecha, queda dura y no entra.[29] Ni holguras ni estrecheces, sino lo que conviene a la mano y responde a la mente. La boca no puede declarar ese arte misterioso que hay entre los dos extremos. Vuestro siervo no ha podido comunicárselo a su hijo, ni el hijo de vuestro siervo aprenderlo de su padre. Por eso a los setenta años sigue vuestro siervo labrando ruedas. Cuanto los antiguos hombres no pudieron trasmitir ¡está tan muerto como ellos! De modo que lo que lee el señor son los posos de los antiguos.»

LIBRO XIV. *MOVIMIENTOS CELESTES*

I. «¿El Cielo se mueve? ¿Está quieta la Tierra?[1] ¿Compiten el sol y la luna por un lugar? ¿Quién preside y gobierna esto? ¿Quién lo mantiene? ¿Quién mueve, sin él actuar? ¿Es que hay una máquina que mueve el universo, sin que nada se pueda hacer? ¿O bien se mueve por sí mismo, y no puede parar? ¿Están las nubes para que llueva? ¿Llueve para que haya nubes? ¿Quién forma las nubes y hace caer la lluvia? ¿Quién, sin actuar, toma grandísima holganza en provocar esto? Levántase un viento del norte, sopla ora al este, ora al oeste, y forma grandes remolinos en las alturas; ¿quién es el que sopla y aspira?[2] ¿Quién, sin actuar, impulsa con su aliento? Quisiera en mi osadía preguntaros por la razón de todo esto.»

—«Ven que te lo declare –dijo el samán Xian Zhao–. El Cielo tiene seis puntos espaciales y cinco elementos primordiales.[3] Cuando el emperador se acomoda a ellos, reina el orden; cuando se les opone, desgracias sin cuento. (Conformándose a ellos), los negocios de las nueve regiones se cumplen con éxito, y cabal es la virtud en ellas; alumbra las tierras de este mundo, y todas las gentes le apoyan como su soberano. Así fue el gobierno de los antiguos emperadores.»

II. Dang, gran consejero del estado de Shang, preguntó a Zhuang zi acerca de la benevolencia.

–«Los tigres y los lobos también son benevolentes» –le dijo Zhuang zi.

–«¿Cómo así?» –dijo Dang.

–«Queriéndose padres y hijos, ¿por qué no han de ser benevolentes?» –dijo Zhuang zi.

–«Pues permita le pregunte –dijo Dang– dónde está la suprema benevolencia.»

–«La suprema benevolencia no sabe de parentescos»[4] –le respondió Zhuang zi.

Oyendo esto, el gran consejero replicó:

–«Dang ha oído decir estas razones: "Sin cariño no hay amor, y sin amor no hay piedad filial". ¿Podrá entonces decirse que la suprema benevolencia es la ausencia de piedad filial?»

–«No, por cierto –dijo Zhuang zi–. La suprema benevolencia es lo más alto, y la piedad filial no basta para declararla. Lo que habéis dicho no es algo que sobrepase la piedad filial, pero que ni la alcanza. Es como el que viajando hacia el sur llega a Ying, y al volverse hacia el norte no ve el monte Ming; ¿por qué esto? Porque ha ido demasiado lejos. Por eso se dice: "Fácil es la piedad filial cuando se tiene respeto, difícil cuando es amor lo que se tiene; fácil es la piedad filial cuando se tiene amor, difícil olvidar a los padres; fácil es olvidar a los padres, difícil que mis padres se olviden de mí; fácil es que mis padres se olviden de mí, difícil que yo me olvide del mundo entero; fácil es que yo me olvide del mundo entero, difícil que el mundo entero se olvide de mí". Menospreciad, pues, a Yao y a Shun, y no actuéis; y extended a miles de generaciones vuestros beneficios, sin que el mundo se dé cata de ello. ¿Por qué ha de ser menester andar ensalzando, entre suspiros, la benevolencia y la piedad filial? La piedad filial, el amor y respeto hacia el hermano mayor, la benevolencia, la justicia, la lealtad, la confianza, la integridad, la honestidad, todas ellas no hacen sino fatigar la natural virtud del hombre, y no merecen ser tenidas en demasiada estima. Por eso

se dice: El honor supremo, rechazar todas las dignidades del estado; la suprema riqueza, rechazar todos los bienes del estado; la gloria suprema,[5] rechazar todo renombre y fama. De ahí que el Tao permanezca siempre sin mudanza.»

III. Bomen Cheng preguntó al Emperador Amarillo:

–«Cuando vuestra majestad imperial hizo sonar la melodía *xianchi* en la inmensa planicie,[6] al empezar a oirla sentí grandísimo temor, después, y según la oía, me fui sosegando, y el final de la melodía me dejó perplejo; con gran turbación en mi espíritu, no me sentía dueño de mí.»

–«¡Cuán cerca has estado de comprenderla! –exclamó el Emperador Amarillo–. (En su principio) hice sonar la melodía por los hombres y que el Cielo la acompañara, la ejercité con la benevolencia y la justicia y la fundé en la Gran Pureza.[7] [La música perfecta, primero ha de responder a las aspiraciones humanas, acomodarse a la leyes del Cielo, proceder según las cinco virtudes, y conformarse a la espontaneidad natural; y después, ordenar las cuatro estaciones y establecer la gran armonía entre todos los seres.][8] Sucédense las cuatro estaciones, y los millones de seres nacen siguiendo ese orden, ahora prósperos para luego decaer, se engendran y matan sucesivamente; ora límpido, ora turbio, el Yin y el Yang se armonizan, y mézclanse sonidos y luces. Comienzan a rebullir los aletargados insectos, que con mi sonido de trueno despiertan de su sueño invernal. Acaban y no encuentras su final, empiezan y no hallas su principio;[9] de improviso mueren unos, de improviso nacen otros; cesan unos a deshora, y a deshora otros se alzan. Sus cambios son continuos, sin final, y enteramente inesperados.[10] Esto es lo que puso ese grandísimo temor en tu corazón.

»Proseguí después la melodía con la armónica combinación del Yin y el Yang, al tiempo que iluminaba con la luz del sol y de la luna. Los sones eran a veces breves, a veces largos, ora dulces, ora recios; regulares eran sus cambios, mas no por ello

se repetían. Colmaban los valles y llenaban los barrancos. Tapando todo agujero,[11] guardaban la entereza del espíritu; siguiendo plenamente el movimiento de los seres. Música melodiosa, de brillante y claro ritmo, que hace a los espíritus ocultarse en la oscuridad, y al sol, luna y estrellas, seguir su curso regular. A veces mi música se detenía, mas sus ecos se propagaban hasta el infinito. Por mucho que caviles, no puedes conocerlo; por mucho que lo mires, no puedes verlo; por mucho que lo persigas, no puedes alcanzarlo. Del todo perdido, al final me asiento en el Tao del cuádruple vacío[12] y canto apoyado en un seco parasol. La mente se agota en el ansia de conocer, la vista en el ansia de ver, las fuerzas en el ansia de perseguir;[13] y así ya no puedo alcanzarlo. Sólo la plenitud del cuerpo y una mente luminosa y vacía permiten una adaptación perfecta. Y así es como tú, merced a esa perfecta adaptación, te sentiste relajado.

»Finalmente, los sones de mi melodía tornáronse recios, y con el ritmo de la natural espontaneidad establecí la armonía. Por eso los seres se perseguían en confusa sucesión, brotaban a un tiempo en tropel, música de bosque[14] que no se puede percibir, que se difunde vigorosa y sin esfuerzo, música de la oscuridad que no se alcanza a oir. Inescrutables son sus cambios, y mora en las tinieblas;[15] ora diríase que muere, ora que nace; ora que es real, ora que aparente; siempre fluyendo, sin detenerse, ni repetirse en los mismos tonos. Dudan las gentes del mundo, y van a consultar a los sabios. Sabio es aquel que, habiendo comprendido la naturaleza de las cosas, se conforma a lo que el destino ha fijado. Inmóvil su propia naturaleza,[16] conserva la entereza de los cinco sentidos; no habla, y el gozo colma su corazón; ésa es la música del Cielo.[17] Y por eso Yan la ensalzó diciendo: "Cuando se escucha, no se oye su sonido; cuando se mira, no se ve su forma; colma el Cielo y la Tierra; abarca los seis puntos del espacio". Y como tú quisiste oirla y no pudiste, al final te quedaste perplejo.

»Esta música, al principio causa temor, y este temor hace que lo tengas por una desgracia. Después los sones de mi músi-

ca fueron más relajados, y con ese relajamiento viene la desaparición del temor. Y al final se cae en la perplejidad, y con ella en la estúpida ignorancia, la cual, a su vez, conduce al Tao. Llegando a este punto, ya es posible la fusión plena y total con el Tao.»

IV. Confucio partió de viaje hacia el oeste, al estado de Wei. Yan Yuan preguntó a Shi Jin:

–«¿Qué opinión le merece el proceder de mi maestro?»

–«¡Lástima! –respondió Shi Jin–. ¡Vuestro maestro nada puede hacer!»

–«¿Por qué?» –preguntó Yan Yuan.

A lo que Shi Jin respondió:

–«A los perros de paja,[18] antes de ofrendarlos, los guardan en cestos de bambú,[19] envueltos en brocados, mientras el representante del difunto y el oficiante del funeral se preparan, mediante el ayuno ritual, para presentarlos. Después de la ofrenda, los viandantes pisan sus cabezas y espinazos, y los leñadores los recogen para encender el fuego, y ahí se acabó. Si alguien tornara a guardarlos en una cesta de bambú, y a envolverlos en brocados, y llevándolos consigo en sus viajes, se detuviera, y se echara a dormir con ellos al lado, aunque no tuviera malos sueños, no dejara con todo de sentir grande embarazo. Hoy vuestro maestro también ha recogido los perros de paja usados ya por los reyes de antaño,[20] y ha reunido un montón de discípulos para viajar con esos perros, detenerse y dormir junto a ellos. Y por eso, en Song cortaron el árbol bajo el que se había cobijado,[21] en Wei no le permitieron quedarse,[22] y en Shang y en Zhou se halló en grandísimo aprieto. ¿Eso no es vivir un mal sueño? En la frontera entre Chen y Cai estuvo rodeado, sin poder comer caliente durante siete días, a pique de perecer.[23] ¿No es esto grande embarazo?

»Para viajar por agua no hay como hacerlo en barco, y para viajar por tierra no hay como hacerlo en carro. Si porque un

barco puede navegar lo empujaran por la tierra firme, en toda una generación poco trecho[24] les fuera dado avanzar. ¿Acaso los tiempos pasados y el presente no son tan diferentes como la tierra y las aguas? ¿Acaso el estado de Zhou y el de Lu no son tan dispares como un barco y un carro? Querer aplicar hoy a Lu los principios del antiguo Zhou, es como viajar en barco por la tierra firme: grandísimo esfuerzo y ningún resultado, y por añadidura buscarse la propia ruina. Ignora vuestro maestro que es menester acomodarse a los cambios en todo tiempo, y que sólo adaptándose a las cosas exteriores se pueden evitar las situaciones sin salida. ¿Es que no habéis visto un cigoñal? Cuando tiran de él se inclina, y cuando lo sueltan se levanta. Son los hombres los que tiran de él, no él de los hombres; y por eso, baja o sube sin que nadie se lo reproche. De ahí que el mérito de los ritos y la justicia, así como de las leyes y las medidas de los Tres Soberanos y de los Cinco Emperadores,[25] no estuvo en su uniformidad, sino en su eficacia a la hora de poner orden en el mundo. De modo y manera que ritos, justicia, leyes y medidas de los Tres Soberanos y de los Cinco Emperadores, bien se pueden comparar con las acerolas, peras, naranjas y toronjas, que teniendo muy diferentes sabores, son todas gratas al gusto.

»Fácil es de ver cómo los ritos, la justicia, las leyes y las medidas de los Tres Soberanos y de los Cinco Emperadores múdanse con los tiempos. Vestid hoy a un simio con las ropas del duque Zhou, y veréis cómo las muerde y desgarra, y sólo se contentará cuando consiga despojarse de ellas. Parad mientes en que la diferencia entre los antiguos tiempos y nuestra época es como la que hay entre un mono y el duque Zhou. Un día Xishi, delante de sus vecinos, frunció las cejas sintiendo un dolor en el pecho. Viola una feísima mujer de un lugar cercano y le pareció que aquello hacía a Xishi aún más hermosa. Cuando retornó a su casa, delante de sus vecinos se llevó la mano al pecho y frunció las cejas. Mas en viéndola tal, los ricos del lugar se encerraron en sus casas y echaron los cerrojos, y los pobres, asiendo de sus mujeres e hijos, salieron corriendo. Esa mujer sabía que

fruncir las cejas acrecía la belleza, mas ignoraba el porqué. ¡Lástima! ¡Nada puede hacer vuestro maestro!»

V. A sus cincuenta y un años Confucio aún no había recibido la enseñanza del Tao. Viajó, pues, al sur, a Pei, para visitar a Lao Dan.

–«Así que habéis venido –dijo Lao Dan–. He oído decir que sois un sabio del norte. ¿Estáis ya en posesión del Tao?»

–«Aún no» –respondió Confucio.

–«¿Qué habéis hecho para encontrarlo?» –preguntó Lao zi.

–«Lo busqué durante cinco años estudiando las medidas y los números –dijo Confucio–; mas no lo conseguí.»

–«Y después, ¿cómo lo buscasteis?»

–«Durante doce años lo estuve buscando en el estudio del Yin y el Yang, mas tampoco lo conseguí.»

–«Así es –dijo Lao zi–. Si se pudiese hacer ofrenda del Tao, ningún súbdito dejara de ofrendárselo a su príncipe; si el Tao se pudiese presentar, ningún hijo dejara de presentárselo a sus padres; si el Tao se pudiese enseñar, nadie dejara de enseñarselo a sus hermanos; si el Tao se pudiese dar, nadie dejara de dárselo a su hijos y nietos. Mas no se puede, y no hay otra razón, que como en tu interior no haya principio rector, el Tao no se ha de asentar en tí, ni lo podrás ejercitar cuando no lo pruebes[26] en el exterior. Cuando se atiene a los dictados de su comprensión interior y no se le acepta en el exterior, el sabio no se manifiesta; cuando se atiene a los dictados del exterior y no tiene dentro de sí principio rector, el sabio no se oculta. El renombre es algo público, de lo que no se debe uno apropiar en exceso. La benevolencia y la justicia son el albergue de los antiguos soberanos, en el que sólo se puede parar una noche, y no permanecer largo tiempo; si haces por que te vean en él, menudearán lo reproches hacia tu persona.

»Los hombres perfectos de la antigüedad tomaban el camino de la benevolencia y hacían alto en la justicia, por viajar hasta la

liberadora Vacuidad. Alimentábanse frugalmente y se asentaban en huertos no arrendados. La plena libertad está en el no-actuar; siendo frugal, siempre se está satisfecho; al no arrendar, no se consume. A esto llamaban antiguamente "Viaje a la verdad".

»Quien considera su meta las riquezas, no cederá a otro sus rentas; quien considera su meta la gloria, no cederá a otro su fama; los ansiosos de poder, no consentirán en ceder a otro el mando. Tiemblan cuando lo tienen, se afligen cuando lo pierden. En su mente, empero, nada de esto ven con claridad: antes miran perseverar en su empeño. Es como si el Cielo los hubiera condenado. Agraviar y favorecer, tomar y dar, amonestar e instruir, perdonar la vida y condenar a muerte, tales son los ocho instrumentos para corregir a los hombres, de los que sólo puede usar aquel que sabe acomodarse a las grandes mudanzas, sin que se lo estorbe el deseo de las cosas. De ahí el dicho: "Sólo puede corregir a los demás el que antes se ha corregido a sí mismo". Si en tu mente no lo ves así, las puertas del Cielo no se te abrirán.»[27]

VI. Confucio fue a ver a Lao Dan y le habló de la benevolencia y la justicia. Díjole Lao Dan:

–«Cuando al ahechar te entra salvado en el ojo, el cielo y la tierra, y los cuatro puntos cardinales, todo lo ves mudar de sitio. Si te pica un mosquito o un tábano, no podrás dormir en toda la noche. Así es como la benevolencia y la justicia envenenan y alborotan nuestras mentes,[28] y no hay mayor desorden que el que de ellas nos viene. Haced que el mundo no pierda su simplicidad natural, y para ello obrad según sople el viento, y manteneos firmes en los límites de la virtud. ¿Para qué tanto afanoso correr tras la benevolencia y la justicia,[29] como el que aporrea un gran tambor buscando al hijo perdido? El cisne no ha menester bañarse todos los días para estar blanco, ni el cuervo tiznarse a diario para estar negro. El blanco y el negro pertenecen a la naturaleza original, y no hay para qué discutirlos; la fama y la honra corresponden a los primeros rangos, y no hay para qué

exagerarlas. Cuando el manantial se agota, los peces se juntan en el lodo, se echan unos a otros el húmedo aliento y se mojan mutuamente con sus babas; más les valía antes, cuando nadaban en los ríos o en los lagos sin saber nada unos de otros.»[30]

Cuando tornó Confucio después de haber visitado a Lao Dan, estuvo tres días sin hablar. Preguntáronle sus discípulos:

–«¿Qué consejos ha dado el maestro a Lao Dan cuando ha ido a verle?»

A lo que Confucio respondió:

–«Esta vez he visto un dragón. Un dragón que cuando se encoge forma un cuerpo, que cuando se estira muestra brillantes colores y dibujos; que cabalga las nubes, y que se cierne y vuela en medio del Yin y el Yang. Abrí la boca en viéndole y no la pude cerrar; conque ¿qué consejo hubiera podido yo dar a Lao Dan?»

–«Siendo así –dijo Zigong–, ¿quiere decir que verdaderamente existen hombres que, inmóviles cual cadáver, se muestran cambiantes como un dragón; que, silenciosos cual abismo, retumban como el trueno;[31] y que se mueven como el Cielo y la Tierra? ¿Podría ir Si a visitarle?»

Y así, Zigong fue a ver a Lao Dan introducido por Confucio.

Halló a Lao Dan sentado en la sala.

–«Soy ya muy viejo –le dijo Lao Dan con voz débil luego de responder a su saludo–. ¿Qué habéis venido a enseñarme?»

–«Los Tres Soberanos[32] y los Cinco Emperadores –dijo Zigong– gobernaron el mundo de diferentes maneras, mas todos ellos se ganaron un mismo renombre y fama. Pues bien, ¿por qué sólo vuestra señoría no los tiene por sabios?»

–«¡Véngase aquí junto el señor mocito! –dijo Lao Dan–. ¿Por qué decís que gobernaron de diferentes maneras?»

–«Yao abdicó en Shun –dijo Zigong–, y Shun en Yu. Éste gobernó con gran fatiga y Tang usó de las armas. El rey Wen se sometió al tirano Zhou y no osó contrariarle, en tanto que el rey Wu se enfrentó a Zhou y no consintió en someterse. Por todo esto digo que gobernaron de diferentes maneras.»

–«¡Véngase más junto el señor mocito! –dijo Lao Dan–. Que os tengo de declarar cómo gobernaron el mundo los Tres Soberanos y los Cinco Emperadores. Pues sabed que cuando el Emperador Amarillo gobernó el mundo, hizo que los corazones de las gentes fueran uno,[33] de suerte que, si alguien moría y los suyos no le lloraban, nadie les censuraba. Cuando Yao gobernó el mundo, hizo que los corazones de las gentes sintieran la afición entre allegados, de manera que se empezaron a hacer diferencias en esas aficiones, sin que las gentes lo reprobaran. Cuando Shun gobernó el mundo, llevó la rivalidad al corazón de las gentes, y así las mujeres parían a los diez meses,[34] y a los cinco las criaturas sabían hablar,[35] y antes de hacerse niños ya empezaban a preguntar quién eres,[36] y entonces comenzaron a producirse las muertes prematuras. Cuando Yu gobernó el mundo, trajo las constantes mudanzas al corazón de las gentes, y así cada uno tenía su propio intento y fue menester usar de las armas para forzar la obediencia, y ya no se juzgó asesino el que mataba a un ladrón, sino que se tenía por dueño y señor del mundo,[37] con lo que el mundo dio en grandísimo espanto, y en esto aparecieron los letrados *ru* y los seguidores de Mo. Con éstos, al principio hubo orden y moral, mas hoy en día mirad en qué han parado. ¿Qué decís a todo esto? Y más os tengo de decir acerca del gobierno de los Tres Soberanos y los Cinco Emperadores: que aunque lo llaman gobierno, en realidad no fue sino el mayor desorden conocido. Y en lo tocante a la sabiduría de los Tres Soberanos, en lo alto ocultó la luz del sol y de la luna, en lo bajo ofendió la esencia sutil de montes y ríos, y en el medio perturbó el curso de las cuatro estaciones. Su sabiduría fue tan perniciosa como el aguijón del escorpión, que ni aun a los animalillos más diminutos les es dado llevar una existencia tranquila y conforme a su naturaleza. Y aun así, que los tales se hayan tenido a sí mismos por sabios ¿no es una vergüenza? ¡Esos no sabían lo que es tener vergüenza!»

Tomado de grandísimo espanto, Zigong apenas pudo sostenerse en pie.

VII. Dijo Confucio a Lao Dan:

–«Tiene Qiu para sí, que ha gastado mucho tiempo en el estudio de los Seis Libros: *Poesías*, *Historia*, *Ritos*, *Música*, *Mutaciones* y *Primavera y Otoño*.[38] Después de haber alcanzado un profundo conocimiento de ellos, le han recibido en audiencia setenta y dos príncipes,[39] a los que ha hablado del Tao de los reyes de antaño, y declarado las grandes empresas de los duques Zhou y Shao, cuya memoria nos ha llegado. Pues bien, ni uno solo de esos príncipes ha consentido en aplicar lo que le he dicho. ¡Cómo y qué difícil es! ¿Acaso los hombres son duros de persuadir, o es el Tao el que es difícil de ilustrar?»

–«¡Qué gran fortuna ha sido –dijo Lao Dan–, que no hallarais príncipe determinado a gobernar! Pues los Seis Libros no son sino las viejas huellas de los reyes de antaño, pero ¡nada dicen del origen de esas huellas! Todo eso de lo que andáis hablando no parece sino pisadas; ahora bien, las pisadas son la marca dejada por el calzado, mas ¿la pisada es el calzado? Entre las garzas blancas,[40] el macho y la hembra se miran, sin mover un punto las pupilas, y así la hembra queda fecundada.[41] Entre los insectos, el macho canta desde arriba, y la hembra le responde desde abajo, y así es como ésta queda fecundada; y hay especies que son a la vez macho y hembra,[42] y por eso pueden fecundarse por sí mismos. No se puede mudar la propia naturaleza, ni cambiar el destino, ni detener el tiempo, ni estorbar el Tao. Todo lo puede quien posee el Tao, y nada puede quien lo ha perdido.»

Estuvo Confucio tres meses sin salir de su casa, y después fue a ver de nuevo a Lao Dan. Díjole Confucio:

–«Qiu ya ha comprendido. Empollan sus huevos los cuervos y las urracas, fecúndanse los peces con la baba, engéndranse por mutación los insectos de cintura estrecha, nace el hermano menor y el mayor llora.[43] Tiempo ha que Qiu anda en compañía del Hacedor de las transformaciones,[44] que si no se anda en compañía del Hacedor de las transformaciones, ¿cómo se podrá transformar a los demás hombres?»

–«Bien –dijo entonces Lao Dan–; Qiu ya lo ha conseguido.»

LIBRO XV. *TALLAR EL ÁNIMO*

I. Quien talla su ánimo para conducirse con gran nobleza, y abandona el mundo y se aparta de sus usos, y no siente ningún contento de los elevados discursos, un hombre así no da señal sino de un alto concepto de sí mismo: tales son los ermitaños que habitan los bosques y montes. Hombres que detestan el mundo, y que gustan de consumirse en la mortificación y de arrojarse al abismo.[1]

Quien habla de benevolencia y justicia, y de lealtad y confianza, y de respeto y de austeridad, y de modestia y de renuncia,[2] un hombre así sólo busca la propia perfección moral: tales son los señores que quieren poner paz en el mundo. Hombres que dan doctrina y consejos, y que gustan de enseñar viajando de una parte a otra o estableciendo su propia escuela.

Quien habla de grandes empresas por ganar grande fama, defiende el orden jerárquico entre el soberano y sus súbditos, y enmienda las relaciones entre los de arriba y los de abajo, un hombre así sólo busca el ejercicio del gobierno: tales son los señores de palacio. Hombres que honran a su soberano y hacen fuerte al estado, y que gustan de conquistar tierras y realizar grandes proezas.

Quien, retirándose a las montañas y a los pantanos, se aposenta y huelga en la soledad, y pesca en los ríos y mora en la ociosidad, entregado por entero a no hacer nada: tales son los que viajan por ríos y mares. Hombres que se han apartado del mundo, y que gustan de la ociosa holganza.

Quien espira y aspira, vomita lo viejo y traga lo nuevo,[3] y se pone tieso como un oso y cual pájaro se estira,[4] un hombre así sólo busca la longevidad: son los que se ejercitan en guiar y conducir el aire vital.[5] Hombres que alimentan su forma corpórea, y que gustan de alcanzar la longevidad de Peng zu.

Aquel que tiene una noble conducta sin tallar el propio ánimo, y se perfecciona moralmente sin usar de la benevolencia y la justicia, y pone orden en el mundo sin buscar mérito y fama, y vive en la holganza sin andar por ríos y mares, y alcanza la longevidad sin haberse ejercitado en guiar y conducir el aire vital, un hombre así nada hay que no haya dejado ni nada que no posea. Gozando de infinita calma, reúne en su persona la multitud de perfecciones. He ahí el Tao del Cielo y de la Tierra, y la Virtud del sabio.

II. Por eso se dice que la calma, el silencio, el vacío y el no-actuar, son el origen del Cielo y de la Tierra, y la esencia del Tao y su Virtud.[6] Y de ahí que el sabio mantenga su mente sosegada, y así le es dado permanecer en paz;[7] permaneciendo en paz alcanza la calma, y entonces, en paz y en calma, no hay cuidado o mal que le sobrevenga, ni influencia maléfica que le acometa. De este modo, entero, conservará su virtud y su espíritu no sufrirá menoscabo.

Por eso se dice que la vida del sabio es proceder conforme al Cielo, y su muerte confundirse con los seres. Cuando en reposo, su virtud es una con el Yin; cuando se mueve, sus ondas se unen al Yang.[8] No hace por ser feliz, ni tampoco se procura la desgracia. Sólo responde cuando le incitan, sólo se mueve cuando le fuerzan; sólo se levanta cuando no puede menos. Rechaza la inteligencia, y las artes y engaños, y sigue en todo la ley del Cielo.

Por eso se dice[9] que el Cielo no le envía calamidades, que las cosas no le estorban, ni los hombre le reprueban, ni los démones le castigan.[10] No ha menester de cavilar, ni imagina tampoco trazas. Es luz, pero no ilumina;[11] y fiel, aunque nada haya prometi-

do. Duerme sin soñar, y despierto no tiene cuitas. Su vida es flotar; su muerte, descanso. Puro es su espíritu, y su alma infatigable. En la calma de la Vacuidad se hace uno con la Virtud del Cielo.[12]

Por eso se dice: "Penas y alegrías, te has apartado de la Virtud: contento y enojo, has faltado al Tao; amor y odio, tu mente se ha perdido".[13] De ahí que una mente sin penas ni alegrías, es la suprema virtud; permanecer concentrado en la propia unidad sin mudanza alguna, la suprema quietud; no resistir a nada, la suprema Vacuidad; no tener trato con las cosas exteriores, el supremo desasimiento; no oponerse a nada, la suprema pureza.

III. Por eso se dice: "Cuando fatigas tu cuerpo y no descansas, desfalleces; cuando usas de tu espíritu y no cesas, lo agotas".[14] La naturaleza del agua, la hace límpida y clara cuando no está mezclada, y lisa su superficie cuando no se agita; y pierde también su limpidez cuando se estanca: imagen de la virtud del Cielo. Por eso se dice: "Permanecer puro, sin mezclarse; concentrado en la serena unidad, sin sufrir mudanza; desapegado de las cosas externas, sin actuar; moverse conforme al orden natural: he ahí el arte de alimentar el espíritu". Es como el que posee una de esas celebradas espadas de Wu y de Yue,[15] que las guarda en la vaina y no osa usarlas a la ligera, por cuanto las tiene por lo más preciado. Pues bien, el espíritu se extiende y fluye por las cuatro direcciones, y no hay parte que no alcance, que por arriba llega al Cielo y por abajo envuelve la Tierra; transforma y alimenta a los seres todos, siendo invisible su forma; y en su operar es semejante al Cielo y a la Tierra.

Para conservar la pureza y la simplicidad originales, sólo ha menester guardar tu espíritu; si lo guardas y no lo pierdes, te harás uno con el espíritu; y penetrando la esencia de la pura unidad, te identificarás con la razón del Cielo.[16] Hay un proverbio que dice: "El hombre del vulgo estima las riquezas, el honesto letrado estima el buen nombre, el sabio ensalza los nobles idea-

les, para el gran sabio[17] lo más precioso es el espíritu''. Y así, dícese simple a lo que no está mezclado, y puro a lo que no menoscaba el espíritu. A quien es capaz de comprender la simplicidad y la pureza llaman "hombre verdadero".

LIBRO XVI. *ENMENDAR LA PROPIA NATURALEZA*

I. Los que tratan de enmendar su propia naturaleza por medio de los conocimientos vulgares,[1] buscando restituirla a su prístino estado, así como los que con pensamientos vulgares extravían y trastornan sus deseos, buscando alcanzar la clarividencia, los tales son gente ignorante y ciega.

Los hombres que antaño cultivaban el Tao, alimentaban su sabiduría con la quietud. Crecía su sabiduría sin que con ella actuaran: es lo que se llama alimentar la quietud con la sabiduría. Como sabiduría y quietud se alimentaban en ellos recíprocamente, la armonía brotaba de su propia naturaleza. [La Virtud es armonía y el Tao razón. La virtud que todo lo abarca es la benevolencia, y el Tao en que todo es conforme a la razón es la justicia. Comprender claramente la justicia y amar así a los seres es la lealtad. Permanecer puro y verdadero, y retornar a la naturaleza primera, es la música. Ser hombre de palabra, y de porte y actitud conformes a los cánones, son los ritos. Si los ritos y la música se ejercitan desviadamente, el caos se apodera del mundo.][2] Los otros se rectifican y yo guardo mi virtud, y guardándola no la hago patente; pues si lo hiciera, no dejara de apartarme de mi propia naturaleza.

II. Los hombres de la antigüedad, en medio de una vaga confusión, vivían todos en la más completa indiferencia.[3] En aquel tiempo, el Yin y el Yang estaban armoniosamente equilibrados, y los espíritus no enfadaban a los hombres, y las cuatro estaciones se sucedían con regularidad, y los seres todos no sufrían daño alguno. No se conocía la muerte prematura entre la muchedumbre de seres, y aunque los hombres estahan dotados de inteligencia, no tenían ni dónde ni cómo hacer uso de ella. Estado éste al que llaman de la perfecta unidad.[4] En aquel tiempo nadie actuaba, y todo discurría siguiendo su curso natural.[5]

Después, cuando la Virtud empezó a debilitarse, llegaron Suiren y Fuxi y gobernaron el mundo; aunque sólo pudieron hacerse obedecer, y no fueron capaces de retornar a la primitiva unidad. Cuando la Virtud se debilitó aún más, llegaron Shennong y el Emperador Amarillo y gobernaron el mundo; aunque sólo lograron poner en él paz, y no pudieron hacerse obedecer por todos. Debilitóse aún más la Virtud, y entonces llegaron Tang y Yu[6] y gobernaron el mundo; levantaron toda suerte de instituciones para gobernar y educar al pueblo, con lo que la pureza y simplicidad originales se disiparon. Se abandonó el Tao por entregarse a la acción,[7] y quedó oculta la Virtud por darse a la práctica. Más tarde se apartaron de la propia naturaleza por seguir los impulsos del corazón. Conocerse unos a otros corazón con corazón no fue bastante para poner paz en el mundo. Añadióse más tarde mucho adorno literario[8] y se acreció la erudición. Tanto adorno literario acabó con la sustancia, y ahogado quedó el espíritu bajo tanta erudición. Después de lo cual las gentes cayeron en grande extravío y confusión, y ya no hubo manera de que tornaran a su verdadera naturaleza, ni que volvieran a su estado originario.

Mirándolo así, el mundo ha perdido el Tao y el Tao ha perdido el mundo. Y si el mundo y el Tao se han perdido mutuamente, ¿cómo podrá aparecer en el mundo un hombre del Tao? ¿cómo podrá el mundo manifestarse en el Tao? El Tao no puede aparecer en el mundo, ni el mundo puede hacer que el Tao apa-

rezca. Aunque el sabio no habite en el retiro de los bosques y montañas, su virtud seguirá igual de escondida.

Escondida, mas no porque se esconda ella misma. Los llamados ermitaños de la antigüedad no eran hombres que se ocultaran y no se dejaran ver, ni hombres que guardaran sus doctrinas y no las hicieran públicas, ni tampoco que mantuvieran oculta su sabiduría y no la manifestaran a los demás. ¡Eran tan contrarios y desarreglados los tiempos en que vivían! Cuando los tiempos son propicios, (el sabio) se manifiesta ampliamente en el mundo, y entonces retorna a la perfecta unidad y no deja huella alguna;[9] mas si no hallan ese tiempo propicio, penan grandemente en el mundo, y entonces se ocultan profundamente en la máxima quietud, y esperan. Este es el arte de preservar la propia persona.

III. Los que antaño se ejercitaban en preservar la propia persona,[10] no embellecían su sabiduría con discursos y argumentos, ni estorbaban al mundo con su inteligencia, ni tampoco a la Virtud. Vivían en total independencia[11] y retornaban a su naturaleza original. ¿Qué más debían hacer? El Tao no puede darse en una conducta mezquina, ni la Virtud en un estrecho conocimiento. Un conocimiento estrecho daña la Virtud, y una conducta mezquina daña el Tao. Por eso se dice: "Tente recto, eso es todo". Sentir contento por guardar entera la propia naturaleza es lo que llaman plena satisfacción.

En la antigüedad se tenía por plenamente contentos no a los dignatarios de carroza y sombrero, sino a aquellos que ya no podían acrecer su dicha. Hoy, en cambio, es a esos dignatarios de carroza y sombrero a los que se juzga plenamente satisfechos. Ir en carroza y portar sombrero de dignatario corresponde a la persona, mas no es ni su verdadera naturaleza ni su propio destino. Es algo exterior que a deshora te viene, como si te lo confiaran provisionalmente; y estas cosas, ni las puedes rechazar cuando vienen, ni retener cuando se van. Por eso no hay para qué dar

rienda suelta al ánimo cuando se tienen carrozas y sombreros, ni tampoco ceder a los usos mundanos por hallarse en apretada coyuntura; cuando la dicha es la misma tanto en uno como en otro caso, no hay turbación ni cuidado. Hoy en día, cuando se pierde lo que sólo es temporal, también se pierde el contento. Mirándolo así, aunque se haya tenido contento, ¡a no dudar que éste era vano! Por eso se dice: "A quienes se pierden a sí mismos en las cosas, y pierden su naturaleza en los mundanos usos, a los tales llaman hombres al revés".[12]

LIBRO XVII. *CRECIDAS DE OTOÑO*

I. Cuando llegan las crecidas de otoño, los cien tributarios vierten sus aguas en el Río;[1] tamaña es la anchura de su curso, que de orilla a orilla, o entre las islas en medio de sus aguas, no se puede distinguir un búfalo o un caballo a lo lejos. En ese tiempo el genio del Río[2] se sintió colmo de contento, como que tenía para sí que todo lo bueno y bello del mundo se había reunido en su persona. Siguiendo la corriente fue hacie el este, y al final llegó al mar septentrional.[3] Tendió su mirada hacia el oriente, y no alcanzó a divisar el límite de las aguas. Demudósele el rostro, hasta entonces contento, y contemplando el vasto océano,[4] suspiró y dijo hablando con Ruo, genio del mar septentrional:

–«Hay un refrán que dice: "Aprendidas cien doctrinas, para mí que nadie se me compara". Pues bien, este refrán dice de mí. He oído que algunos tienen en poco el saber de Confucio y menosprecian la justicia de Boyi.[5] Al principio no lo creía; ahora veo cuán grande es vuestra vastedad, que no es posible del todo abarcar, y de no haber venido hasta vuestra puerta, ahí perdido me vierais, y a no dudar que vuelto en constante hazmerreír de los hombres que han comprendido el Tao.»[6]

–«El pez[7] que vive en un pozo –dijo Ruo del mar septentrional– nada puede hablar acerca del mar, y esto por causa de lo li-

mitado de su espacio. El insecto estival nada puede hablar acerca de los hielos del invierno, y esto por causa de lo limitado de su tiempo. Un letrado que vive en el campo nada puede hablar acerca del Tao, y esto por causa de lo menguado de sus estudios. Ahora vos habéis salido por primera vez de vuestras riberas, y al contemplar el vasto océano os habéis percatado de vuestra torpeza, de suerte que ya se os puede hablar de los grande principios del universo. No hay en el mundo entero aguas más vastas que las del mar. A él retornan los miles de ríos, sin que se sepa que paren; mas con eso nunca lo ves colmado. Desagua por la "puerta de la cola",[8] sin que se sepa que cese, pero nunca se vacía. Ni la primavera lo altera, ni tampoco el otoño; ni sabe de inundaciones o sequías. Imposible es de calcular en cuánto sobrepasa por sus aguas a los grandes ríos.[9] Mas, con todo esto, nunca me he sentido orgulloso, por cuanto estimo que mi forma me ha venido del Cielo y de la Tierra, y mi energía vital del Yin y del Yang la tengo recibida. Así pues, yo, entre el Cielo y la Tierra, soy como una piedrecilla o como un arbolillo en una gran montaña. Teniéndome en tan poca cosa, ¿cómo podría sentirme ufano? Si medimos los cuatro mares en medio del Cielo y de la Tierra, ¿no semejan, acaso, un hormiguero[10] en la dilatada llanura? Si medimos el País del Centro[11] en medio de los cuatro mares, ¿no semeja, acaso, un grano de mijo en un granero? Más de un millón es el número de los nombres de los diferentes seres, y el hombre no es más que uno entre ese millón. La multitud de los hombres habita en las nueve regiones, donde crecen los cereales y que barcos y carros comunican entre sí, y ahí, un hombre, entre todos, no es más que una unidad. Comparado con el millón de seres, un hombre ¿no se asemeja a la punta de un pelo en el cuerpo de un caballo? Pues bien, todas las estrategias[12] de los Cinco Emperadores, todas las contiendas de los Tres Reyes,[13] todas las cuitas de los hombres benevolentes, todos los esfuerzos de los hombres de talento, ¡realmente no son más que eso! Cuando Boyi renuncia por ganar fama, y cuando Confucio enseña en todas partes por mostrar su mucha

erudición, y entrambos de esta suerte hacen alarde de sí mismos, ¿acaso no se parecen a vos cuando, hasta ha poco, os enorgullecíais de vuestras aguas?»

–«¿Me está permitido entonces –dijo el genio del Río– tener por grande al Cielo y a la Tierra, y por pequeño la punta de un pelo?»

–«¡No! –exclamó Ruo del mar septentrional–. La medida de las cosas es infinita, su tiempo no tiene término, su condición no es permanente, y su principio y su fin no dejan de mudar su orden. Por eso un hombre de gran sabiduría ve tanto lo lejano como lo próximo, y de ahí que no tenga por poco lo pequeño, ni por mucho lo grande; y esto porque sabe que la medida de las cosas es infinita. Comprende que la antigüedad y el presente son en esencia lo mismo, y de ahí que no sienta desánimo de lo que está lejos, ni busque afanosamente lo que tiene delante; y esto porque sabe que el tiempo no tiene término. Descubre la razón de la plenitud y del vacío de los seres, y de ahí que cuando algo gana no se alegra, ni se aflige cuando algo pierde; y esto porque conoce que la condición de los seres no es permanente. Ve claramente cuál es el ancho y llano camino que el hombre ha de recorrer, y de ahí que ni la vida le haga más dichoso, ni la muerte desdichado; y esto porque sabe que el principio y el fin no dejan de trocar su orden. Lo que el hombre sabe es harto menos de lo que ignora; el tiempo de su existencia es harto más corto que el que precedió a su nacimiento; con algo tan sumamente pequeño, querer llegar al dominio de lo sumamente grande,[14] por fuerza ha de llevarle a gran confusión y extravío, y al final nada habrá conseguido. Viendo las cosas así, ¿cómo es posible saber que la punta de un pelo es el límite de lo más pequeño, y que el Cielo y la Tierra agotan el dominio de lo más grande?»

–«Todos cuantos en nuestro mundo debaten en torno a estas cosas –dijo el genio del Río– sostienen que las cosas más finas no tienen forma y que las cosas más grandes no se pueden abarcar. ¿Es esto cosa probada?»

–«Si se mira lo grande desde lo menudo, no se ve el todo –respondió Ruo del mar septentrional–; si se mira lo menudo desde lo grande, no se ven los detalles. Pequeño y grande, cada uno tiene su comodidad, y así son las cosas.[15] Lo fino no es más que lo que hay de más pequeño entre lo pequeño, y lo enorme, lo que hay de más grande entre lo grande. Lo que llamamos fino o grueso se limita a lo que tiene forma; pues en lo tocante a lo que no la tiene, el cálculo no lo puede dividir; y en cuanto a lo que no se puede abarcar, tampoco el cálculo lo puede agotar. Lo que se puede tratar con la palabra, es el grueso de las cosas; lo que se puede alcanzar con el entendimiento, lo fino de las cosas. En cuanto a lo que no se puede tratar con palabras, ni el entendimiento puede alcanzar,[16] está más allá de lo fino y de lo grueso.

»[Por eso un gran hombre se conduce sin causar daño a los demás, y no se vanagloría de su benevolencia ni de sus favores. No actúa por interés, ni desprecia al portero o al siervo, ni contiende por las riquezas, ni alardea de sus concesiones o de sus renuncias. A nadie pide ayuda, sin por ello enorgullecerse de su solo esfuerzo. No se rebaja al extremo de los ambicioso y corruptos. Apártase en su conducta del común de los hombres, mas no se muestra ufano de ser diferente. Y cuando sigue a la multitud en su obrar, no se abaja al extremo de los picos de oro y aduladores. Dignidades y rentas no bastan para persuadirle, ni castigos y humillaciones son bastante para avergonzarle. Sabe que entre el "es" y el "no es" no hay distinción, y tampoco límites entre lo menudo y lo grande. He oído decir: "El hombre de Tao no es conocido, el hombre de perfecta Virtud no triunfa, el gran hombre carece de yo". La perfección está en la renuncia].»[17]

Dijo el genio del Río: –«Bien sea fuera de las cosas, bien dentro de ellas, ¿desde dónde se distingue y determina lo que es noble y lo que es vil? ¿Desde dónde lo que es pequeño y lo es grande?»

–«Si lo consideramos desde el Tao –respondió Ruo del mar septentrional–, en los seres no se da la diferencia entre lo noble

y lo vil; si lo consideramos desde los seres, todos ellos se tiene a sí mismos por nobles y desprecian a los demás; si lo consideramos desde los usos mundanos, nobleza y bajeza no están en uno mismo (sino que le viene al hombre de fuera); si lo consideramos desde sus diferencias, todos los seres del mundo serán grandes en tanto en cuanto a cada uno juzguemos grande por la grandeza que en él hay, y serán pequeños en la medida en que a cada uno estimemos pequeño por la pequeñez que hay en él. Cuando se comprende que el Cielo y la Tierra son un granito de mijo, y que la punta de un pelo es toda una montaña, entonces se puede saber cómo calcular las diferencias. Si lo consideramos desde la eficacia, todas las cosas existirán en tanto en cuanto a cada una juzguemos existente por lo que en ella hay de ser, y no existirán en la medida en que a cada una estimemos inexistente por lo que en ella hay de no-ser. Cuando se comprende que el este y el oeste, siendo opuestos, no pueden existir el uno sin el otro, entonces se puede determinar el grado de su eficacia. Si lo consideramos desde sus tendencias, todas las cosas serán verdaderas en tanto en cuanto a cada una juzguemos verdadera por lo que en ella hay de verdad, y serán falsas, en la medida en que a cada una estimemos falsa por lo que en ella hay de falsedad. Cuando se comprende por qué Yao y Jie se tenían a sí mismos por poseedores de la verdad, mientras mutuamente se denigraban, entonces se pueden discernir las tendencias y la integridad de los seres.

»Antaño Yao abdicó en Shun, y ambos fueron emperadores; Kuai abdicó en Zhi, y fue la perdición de entrambos.[18] Tang y Wu lucharon por el poder y llegaron a ser monarcas; el duque Bo luchó por el poder, y pereció. De donde se colige que el modelo de lucha o abdicación, así como el proceder de Yao o de Jie, en lo que tiene de noble o de vil, dependen de las condiciones del momento, y no pueden afirmarse como principios inmutables.

»Una viga o un cabrio pueden usarse como arietes contra la puerta de una ciudad, mas no para tapar un agujero pequeño: es el diferente uso de las herramientas. Los célebres corceles *qiji* y

hualiu[19] podían galopar mil li en un solo día, mas a la hora de cazar ratones harto a la zaga quedaban de un gato montés o de una comadreja: es la diferncia de habilidades. Un buho, de noche puede cazar una pulga y distinguir la punta de un pelo, mas a la luz del día, por más que abra los ojos, no podrá ver ni una montaña: es la diferencia de condiciones naturales. Óyese a menudo decir: "Es menester guiarse por el 'es' y negar el 'no es', guiarse por el orden y negar el desorden". Eso es no haber comprendido el orden del universo, ni la realidad de los seres. Es como guiarse por el Cielo y no guiarse por la Tierra, como guiarse por el Yin y no guiarse por el Yang: lo que es imposible de toda evidencia. Si algunos, pese a todo, se empeñan en proseguir con estos discursos, si no son unos estúpidos es que disparatan de propio intento.

»Los Cinco Emperadores[20] abdicaron de diferentes maneras, y diferentemente se sucedieron las Tres Dinastías. A los que no se conforman a su tiempo y contravienen las costumbres, se les llama usurpadores; a los que se acomodan a su tiempo y siguen los usos, se les dice hombres justos. ¡Callad, pues, señor del Río! ¿De dónde habríais de conocer la diferencia entre lo noble y lo vil, entre lo grande y lo pequeño?»

–«Entonces –dijo el genio del Río–, ¿qué debo hacer y qué no debo hacer? Y en lo tocante al rehusar o aceptar, y al tomar o rechazar, ¿qué criterio debo seguir?»

–«Desde el punto de vista del Tao –le respondió Ruo del mar septentrional–, no hay nada de noble, ni nada de vil, pues inconstantes[21] son la nobleza y la vileza. No debéis frenar vuestro ánimo, que ello sería contrario al Tao. Ni tampoco hay mucho ni poco, pues lo poco se vuelve en mucho y lo mucho en poco. No debéis obrar siempre aferrado a lo mismo, que ello no sería acorde con el Tao. Debéis ser magnánimo como el soberano de un país, cuya virtud no hace acepción de personas. Debéis ser de espíritu amplio, como los dioses de la tierra a los que se hacen ofrendas, los cuales protegen sin hacer distinciones. Debéis ser tan vasto como el espacio infinito, sin límites ni fronteras,

que a todos los seres abarca en su seno, sin que ninguno reciba particular protección. A esto se llama ser imparcial. Todos los seres son uno y lo mismo, ¿cuál será corto, cuál largo? El Tao no tiene fin ni principio; las cosas, en cambio, nacen y mueren, y no pueden apoyarse en una existencia temporal. Ora vacías, ora llenas, carecen de forma permanente. Los años no se pueden rechazar,[22] ni detener el paso del tiempo. Extinguirse y renacer, colmarse y vaciarse, tornar a empezar después de haber terminado. Eso es hablar del sentido de la Gran Justicia,[23] y tratar del orden natural del millón de seres. La vida de los seres es cual galope de veloz corcel, que cambia con cada movimiento y a cada instante se desplaza. ¿Qué es menester hacer? ¿Qué es menester no hacer? Las cosas se tranformarán por sí mismas, de forma espntánea; no hay dudar en ello.»

–«Entonces –dijo el genio del Río–, ¿qué tiene el Tao de precioso?» A lo que Ruo del mar septentrional respondió:

–«Quien conoce el Tao, por fuerza comprenderá el orden del universo; quien comprende el orden del universo, no dejará de ver con claridad las contingencias; quien ve con claridad las contingencias, no podrá recibir daño de las cosas. Al hombre de perfecta virtud, el fuego no le puede quemar, ni las aguas ahogar,[24] ni el frío o el calor causar mal, ni las aves o las bestias causar daño. Esto no quiere decir que desafíe, temerario, esas cosas, sino que sabe discernir la seguridad y el peligro, conservar el sosiego ante el infortunio o la felicidad, y ser prudente a la hora de entrar o de retirarse. Y así no hay nada que le pueda causar daño. Por eso se dice: "El Cielo está dentro, el hombre está fuera, y la virtud en el Cielo".[25] Quien conoce la conducta del hombre,[26] toma al Cielo por fundamento y se asienta en la Virtud; unas veces avanza, otras se retira, o bien se pliega, o bien se estira; retorna a lo esencial del Tao y sólo habla de lo extremo.»[27]

–«¿A qué nombran Cielo? –preguntó el genio del Río–. ¿A qué llaman hombre?» A lo que Ruo del Mar Septentrional respondió:

–«Que el búfalo y el caballo tengan cuatro patas, eso es el

Cielo. Poner la cabezada a un caballo o horadar la nariz de un búfalo, eso es el hombre. Por eso se dice: No destruyas el Cielo por el hombre, no destruyas el orden natural con tu acción,[28] no busques la fama movido de la ambición.[29] Observa cuidadosamente estos principios, y no te apartes nunca de ellos, y retornarás a tu verdadera naturaleza.»

II. El *kui* envidia al ciempiés,[30] el ciempiés a la serpiente, la serpiente al viento, el viento al ojo, y el ojo a la mente. Dijo el *kui* al ciempiés:

–«Yo me muevo dando saltos sobre mi sola pata; no hay otro como yo. Y ahora os veo con todas esas patas, que ni se pueden contar, y me pregunto cómo podéis caminar.»

–«Asaz de errado andáis –le dijo el ciempiés–. ¿Acaso no habéis visto nunca escupir a un hombre? Unas veces lo que escupe es grande y semeja una perla; otras, fino como diminutas gotas de niebla, que se mezclan y caen en número incalculable. Pues bien, yo me muevo según y conforme a mi propia naturaleza, sin saber cómo ni por qué.»

Preguntó el ciempiés a la serpiente: –«¿Cómo es posible que yo, con tantísimos pies, no pueda alcanzaros a vos, que no tenéis ninguno?»

–«Yo me muevo siguiendo mi propia naturaleza –le dijo la serpiente–; ¿cómo, pues, podría cambiarlo? ¿De qué me serviría tener patas?»

Dijo la serpiente al viento: –«Yo me desplazo moviendo el espinazo y los costados, y es como si tuviera patas. Y ahora os veo a vos, que levantándoos impetuoso en el mar septentrional, con el mismo ímpetu os precipitáis hasta el mar del meridión; y sin embargo, a lo que parece no tenéis forma. ¿Cómo es eso?»

–«Ciertamente –dijo el viento– me levanto impetuoso en el mar septentrional y me precipito hasta el mar del meridión; mas he de deciros que los hombres me señalan con el dedo y no lo puedo estorbar, me pisan y no lo puedo evitar. Con todo y con

eso, sólo yo soy capaz de romper un gran árbol y de llevarme volando una casa grande. Así, de muchas pequeñas derrotas paso a obtener una gran victoria. Y sólo el sabio puede obtener grandes victorias.»

III. Cuando Confucio, en uno de sus viajes, pasó por Kuang, se vio rodeado por las gentes de Song.[31] Pese a lo cual, no cesaba de sus cantos, que acompañaba del chin. Entró a verle Zilu y le preguntó: –«¿Cómo puede el maestro estar alegre?» A lo que Confucio respondió:

–«Acércate que te lo diga. Largo tiempo ha que procuro huir de estos duros trances, mas no me es dado evitarlos: ¡es el destino! Y también ha largo tiempo que busco salir con mi empeño, y no lo puedo conseguir: ¡son los tiempos que corren! En la época de Yao y Shun no había en el mundo hombres descontentos, y ello no se debía a su saber. En la época de Jie y Zhou no había en el mundo hombres contentos, y ello no se debía a su falta de talento. Era fruto de las circunstancias del momento. No huir de los dragones *jiao*[32] cuando se anda por el agua, ahí tienes la valentía del pescador. No huir de rinocerontes y tigres cuando se anda por la tierra,[33] ahí tienes la valentía del cazador. Cuando ante el brillo de la desnuda hoja de la espada, se considera la muerte idéntica a la vida, ahí tienes el valor del héroe. Sabiendo que el infortunio viene del destino y que el éxito es fruto de la oportunidad del momento, no sentir ningún temor cuando sobreviene un muy grave contratiempo, ahí tienes el valor del sabio. ¡Pierde cuidado, You! Mi destino está determinado.»

A poco rato, el que mandaba la tropa[34] entró para presentar sus excusas, y dijo:

–«Le habíamos tomado por Yang Hu y por eso le hemos tenido rodeado. Acabamos de darnos cata de nuestro error. Le pedimos disculpas y nos retiramos.»

IV. Gongsun Long preguntó Mou de Wei: –«Cuando Long era mozo estudió la doctrina de los antiguos soberanos; y ya en su madurez, ha alcanzado a comprender la práctica de la benevolencia y de la justicia; ahora es capaz de unir la identidad y la diversidad, y de distinguir "lo duro y lo blanco";[35] de hacer verdadero lo que no es verdadero y posible lo que no es posible; de poner en evidencia los conocimientos de las cien escuelas filosóficas y de dejar sin respuesta las bocas de los dialécticos. De modo y manera que he llegado a tenerme por el hombre de mayor conocimiento. Mas ha poco oí las razones de Zhuang zi, y ahora me encuentro confuso y perdido. Ignoro si es mi dialéctica la que no llega a la suya, o si son mis conocimientos los que lejos están de los suyos. Es el caso que de presente no soy capaz de abrir la boca. Osaría preguntar cuál puede ser la razón de esto».

Oyendo lo cual, el príncipe Mou se recostó en su diván y suspiró largamente; luego alzó los ojos al cielo y dijo riendo:

–«¿Acaso no habéis oído hablar de la rana que vivía en un pequeño pozo? Que hablando con una tortuga gigante del mar oriental, dijo: "¡Qué grande es mi contento! Puedo salir y dar saltos sobre el brocal, y vuelvo a entrar y descanso en los ladrillos rotos de la pared. Cuando me meto en el agua, el agua me hace flotar por los sobacos y sostiene mi mentón; y cuando caigo en el lodo, mis patas sólo se hunden hasta el empeine. Me vuelvo a mirar las larvas, los cangrejos y los renacuajos, y no hallo ninguno tan dichoso como yo. Pues el colmo de la felicidad es el ser el solo dueño de una porción de agua y ocupar un pequeño pozo. ¿Por qué no entráis un momento a verlo?" Aún no había acabado de introducir la pata izquierda en el pozo la tortuga del mar oriental, cuando notó que se le había atascado la derecha. Retrocedió entonces sin prisas, y le habló del mar a la rana. "Mil li no bastan para significar cuán inmenso es, ni mil varas para medir su profundidad. En tiempos de Yu, nueve de cada diez años hubo inundaciones, sin que por ello subiera el nivel de sus aguas; y en tiempos de Tang, siete de cada ocho años

hubo sequía, y no por ellos retrocedieron las costas. El hecho de no cambiar porque el tiempo sea largo o sea corto, y de no aumentar o mermar porque la lluvia sea mucha o sea poca, es lo que hace inmensamente feliz al mar oriental". Cuando esto hubo oído, la rana del pozo se llenó de espanto y quedó confusa y abatida.

»Cuando vuestro entendimiento no alcanza a comprender los límites del "es-no es", querer examinar las razones de Zhuang zi es como pretender que un mosquito cargue un monte a sus espaldas, o que un ciempiés cruce el Río; a fe que es de todo punto imposible. Cuando vuestro entendimiento no alcanza a comprender las razones más sutiles, sentirse satisfecho con un éxito efímero, ¿no recuerda acaso a la rana del pequeño pozo? Cuanto más que la doctrina de Zhuang zi desciende hasta tocar las Fuentes Amarillas[36] y se eleva hasta la Gran Luminosidad.[37] No distingue norte y sur, se extiende en las cuatro direcciones sin que nada se lo estorbe, y se sumerge en las insondables profundidades. No distingue este y oeste, surge del profundo y oscuro misterio, y retorna al Tao que todo lo penetra. Y vos pretendéis, así como así, descubrirlo usando del examen y de la dialéctica; pues eso es, pura y llanamente, escudriñar el cielo a través de una caña de bambú o medir la tierra con una lezna, ¿no es acaso grandísima mezquindad? ¡Idos ya! ¿O es que no habéis oído hablar de aquel niño de Shouling, que fue a Handan para aprender a andar con distinción? No sólo no logró aprender, pero que aun su anterior forma de andar también olvidó, y hubo de tornar a su tierra a gatas. Así que si no os partís ya, harto me temo que habéis de olvidar lo que antes sabíais, y perder con ello vuestro oficio de maestro.»

Quedó Gongsun Long con la boca abierta y la lengua pegada al paladar, y después se partió quedamente, como embebecido.

V. Estaba Zhuang zi pescando en el río Pu, cuando el rey de Chu[38] despachó a dos de su altos dignatarios para que le comuni-

caran su intención:[39] «¡Es mi deseo confiarle la carga de este mi país!» Zhuang zi, sin soltar la caña ni tornar la cabeza, les dijo:

–«Tengo oído que en Chu hay una tortuga prodigiosa, que murió tres mil años ha. Vuestro rey la guarda en el salón noble de su palacio, envuelta en un paño y dentro de un cofre de bambú.[40] Esa tortuga ¿quiso morir para que sus huesos fueran venerados, o hubiese preferido seguir viva aun arrastrando su cola por el fango?»

–«Hubiese preferido seguir viva aun arrastrando su cola por el fango» –respondieron los dos dignatarios.

–«¡Idos ya! –dijo Zhuang zi–. También yo prefiero arrastrar mi cola por el fango.»

VI. Siendo Hui zi gran consejero del rey Hui del estado de Liang, fue Zhuang zi a visitarle. Alguien dijo a Hui zi: –«Zhuang zi ha venido porque desea ocupar vuestro cargo de gran consejero». Al oir esto Hui zi fue presa de grandísimo temor, y durante tres días con sus noches estuvo buscando a Zhuang zi por todo el país. Zhuang zi fue a verle y le dijo:

–«En el sur vive un pájaro al que llaman *yuanchu*.[41] ¿Lo conocéis? Este *yuanchu* vuela desde el mar meridional hasta el mar del septentrión, y en todo el tiempo sólo se posa en los parasoles, sólo come el fruto del bambú, y sólo bebe de los manantiales de deliciosas aguas. En esto un buho que había encontrado un ratón muerto vio pasar volando al *yuanchu*, y alzando hacia él la cabeza, le lanzó un "¡jo!" amenazador. Pues bien, ahora vos también me lanzáis un "¡jo!" por no soltar vuestro estado de Liang.»

VII. Paseaban Zhuang zi y Hui zi por el puente sobre el río Hao. Dijo Zhuang zi:

–«¡Qué contentos y despreocupados nadan esos peces plateados![42] ¡Ahí se ve la dicha de ser pez!»

–«Vos no sois pez –dijo Hui zi–; ¿cómo podéis saber que los peces son dichosos?»

–«Vos no sois yo –replicó Zhuang zi–; ¿cómo podéis saber que no sé que los peces son dichosos?»

–«Yo no soy vos –dijo Hui zi–, por lo que ciertamente no os conozco. Mas también es cierto que vos no sois pez, y que por ello no sabéis si los peces son dichosos. Esto es cosa averiguada.»

–«Volvamos, os ruego –dijo Zhuang zi–, al origen de la cuestión. Habéis dicho: "¿Cómo podéis saber que los peces son dichosos?". Con estas palabras, habéis significado que ya sabíais que yo lo sabía, y por eso me lo habéis preguntado. Pues bien, lo he sabido al pasar sobre el río Hao.»[43]

LIBRO XVIII. *GOZO SUPREMO*

I. ¿Existe en el mundo la felicidad suprema, o no existe? ¿Existe un arte para alimentar la vida propia, o no existe? De haberlo, ¿qué es menester hacer?, ¿en qué apoyarse?, ¿qué evitar?, ¿en qué poner la atención?, ¿a qué arrimarse?, ¿de qué apartarse?, ¿de qué alegrarse?, ¿qué detestar?

Lo que el mundo respeta son las riquezas, los honores, la longevidad, el buen nombre; de lo que recibe gusto, el bienestar del cuerpo, la buena mesa, los ricos vestidos, los bellos colores,[1] la música melodiosa; lo que desprecia, la pobreza, la humildad, la muerte prematura, la mala reputación; por lo que se aflige, que el cuerpo no pueda tener bienestar, ni la boca exquisitos alimentos, ni el exterior ricos vestidos, ni el ojo gozar de bellos colores, ni el oído de la música melodiosa. Cuando no tienen estas cosas, grande es su aflicción y desasosiego. Hacer así por el cuerpo, ¿no es, por ventura, grandísima estupidez?

El rico fatiga su cuerpo y se consume en el trabajo; acumula asaz de riquezas, que luego no puede gastar. Hacer así por el cuerpo es quedarse en lo exterior. El alto dignatario no deja de pensar día y noche en el peligro de perder su buen nombre. Hacer así por el cuerpo es grandísimo descuido. Nace el hombre y con él el sufrimiento. Si vive mucho tiempo, cae en el aturdimiento, prolóngase su sufrimiento y no acaba de morir. ¡Qué infinito dolor! Hacer así por el cuerpo, ¿no está también muy lejos de lo que se busca? Al héroe el mundo tiene por bueno, aunque

no le permitió conservar la vida. Pues bien, no sé yo si eso es algo verdaderamente bueno, o verdaderamente no lo es. Si digo que es bueno, se me podrá objetar que no le permitió conservar la vida; y si digo que no es bueno, que salvó la vidad de los demás. Y así se dice: "Si no te escuchan cuando amonestas lealmente, retírate y no insistas". Zixu insistió y provocó su propia muerte;[2] de no haber insistido, no hubiera alcanzado la fama. ¿Fue para él verdaderamente algo bueno, o no lo fue?

Viendo lo que hoy la gente persigue y lo que le da contento, no sé yo si ese contento es verdadero contento, o no lo es. Cuando veo cómo la gente corre cual enjambre tras lo que les hace felices, con toda su mente y su corazón puestos en ello,[3] que no parece sino que no pueden menos, y cómo todos dicen que eso es la felicidad, ignoro yo si es la felicidad o no lo es. ¿Existe realmente esa felicidad, o no existe? Tengo para mí que el no-actuar es la veradera felicidad, mas la gente lo tiene por grandísimo sufrimiento. Por eso se dice: "La suprema felicidad es la ausencia de felicidad, la suprema gloria es carecer de gloria".

En el mundo lo verdadero y lo falso ciertamente no se pueden determinar. El no-actuar, empero, sí puede determinar lo verdadero y lo falso. La felicidad suprema da vida a la persona, pero sólo el no-actuar permite conservar esa felicidad.[4] Permitid que lo declare: el Cielo no actúa y de ahí su pureza, la Tierra no actúa y de ahí su quietud;[5] armonízanse Cielo y Tierra en su no-actuar, y los millones de seres se transforman.[6] Confuso y nebuloso,[7] ¡no se sabe de dónde nace! Nebuloso y confuso, ¡no hallarás de él el menor atisbo! Infinita es la variedad de los seres, y todos nacen del no-actuar. Por eso se dice: "El Cielo y la Tierra no actúan y nada hay que dejen de hacer".[8] ¿Quién, entre los hombres, será capaz de alcanzar el no-actuar?

II. La mujer de Zhuang zi había muerto, y Hui zi fue a visitarle por mostrarle su condolencia. Halló a Zhuang zi acuclilla-

do en postura de harnero; estaba cantando al tiempo que golpeaba rítmicamente una jofaina.[9]

–«Habéis pasado vuestra vida con ella –le dijo Hui zi–, ha criado a vuestros hijos, y ahora, ya anciana, ha muerto; ya está bien que no la lloréis, pero que por demás os deis a cantar tocando la jofaina, ¿no se os antoja un exceso que no tiene nombre?»

–«No es como decís –dijo Zhuang zi–. En el momento en que murió, ¿cómo hubiera podido yo no sentir dolor? Mas paré mientes en que al principio, en su origen ella no tenía vida; y no sólo que no tenía vida, pero que tampoco tenía forma; y no sólo no existía su forma, sino que tampoco su energía vital. En medio de la nebulosa confusión primera se produjo una transformación y apareció la energía primordial; mudó ésta, y se hizo forma; mudó la forma y se tornó en vida. Ahora es la vida la que se ha tornado en muerte. Es como el sucederse de las cuatro estaciones: primavera, verano, otoño, invierno. Cuando ella ahora reposa tranquila en la Gran Mansión,[10] si yo gimiera y sollozara amargamente, para mí que no había comprendido la razón de la vida. Por eso ya no lloro.»

III. El tío Zhili y el tío Huajie habían ido a la colina Mingbo[11] y contemplaban el desierto del Kunlun, donde otrora se reposara el Emperador Amarillo. A deshora, en el codo izquierdo de Huajie apareció un tumor,[12] y Huajie, dando señal de gran desasosiego, parecía aborrecer aquel tumor que le había salido.

–«¿Lo aborrecéis?» –le preguntó el tío Zhili.

–«No –respondió el tío Huajie–. ¿Por qué lo había de aborrecer? La vida es algo prestado. Nacer es tomar la vida prestada, pura unión pasajera. Muerte y vida altérnanse como la noche y el día. Además estábamos los dos, vos y yo, contemplando las transformaciones de los seres;[13] ahora la tranformación me ha tocado a mí, ¿por qué lo habría de aborrecer?»

IV. Iba Zhuang zi camino de Chu, cuando acertó a topar con una calavera, descarnada pero entera. Diole golpes con la fusta y le preguntó:

–«¿A esto habéis llegado, señor mío, por haber contravenido la natural razón, de tan apegado como estabais a la vida? ¿O a esto habéis llegado por haber arruinado vuestro país y haber caído bajo el hacha del verdugo? ¿O ha sido este vuestro fin por causa de alguna infame acción, que el oprobio no os dejó seguir viviendo, por temor a deshonrar a padres, esposa y hijos? ¿O por haber perecido de hambre o de frío? ¿O porque vuestro tiempo era llegado?»

Acabando de decir así, tomó la calavera, se la puso por almohada y se durmió. A media noche se le apareció en sueños la calavera y le dijo:

–«Por lo que os he podido oir mostráis ser un hábil dialéctico. Considerando vuestras razones, para los vivos todo son tribulaciones, que cuando mueren desaparecen. ¿Gustaríais conocer cuál es el estado de los muertos?»

–«Sí, por cierto» –respondió Zhuang zi.

–«Con la muerte –dijo la calavera– ya no hay soberanos arriba, ni súbditos debajo; ni tampoco los trabajos de las cuatro estaciones. Vives contento, y tu tiempo discurre con el Cielo y la Tierra. Ni la misma dicha del que reina cara al sur es mayor que la nuestra.»

–«Y si yo pudiera hacer –dijo Zhuang zi, incrédulo– que el dueño del destino tornara la vida a vuestro cuerpo, y os proveyera de huesos, carne, tendones y piel, y os devolviera a vuestro padre y a vuestra madre, y a vuestra esposa y hijos, y vuestro lugar natal y todos vuestros conocidos, ¿acaso no lo desearais?»

Frunció el ceño la calavera oyendo esto, y luego dijo:

–«¿Creéis que podría yo abandonar la dicha del que reina cara al sur, para retornar a las fatigas de vuestro humano mundo?»

V. Yan Yuan había partido hacia el este, al estado de Qi, y Confucio daba señales de tristeza. En esto Zigong abandonó su

esterilla, se llegó a su maestro y le preguntó: –«Mi humilde persona osaría preguntar al maestro: ¿Por qué el maestro presenta triste semblante desde que Hui se partió al este, al estado de Qi?»

–«Bien está que me lo hayas preguntado –dijo Confucio–. Tiempo ha Guan zi dijo algo que tengo por asaz justo y acertado. Dijo: "En saco pequeño[14] no puedes guardar nada grande, con una soga corta no podrás sacar agua de un pozo profundo". Y siendo así, es menester pensar que cada vida tiene su propia razón de ser, y cada cuerpo su lugar oportuno; y nada se les puede añadir ni quitar. Pues bien, harto me temo que Hui hablará al marqués de Qi de la doctrina de Yao, de Shun y del Emperador Amarillo, y aun ha de repetirle las palabras de Suiren y de Shennong. Y el marqués tratará de comprender lo que se le dice por su propia experiencia interior y no podrá; al no poder, sospechará de Hui; y sospechando de él, terminará por matarle.

»¿Acaso no has oído la siguiente historia? En tiempos remotos un pájaro marino vino a posarse en las afueras de la capital de Lu. El marqués de Lu lo recibió en el Templo de los Antepasados, donde le ofreció los mejores vinos, hizo que por contentarle tocaran la música *jiushao*,[15] y que para alimentarle se celebrara un gran sacrificio.[16] Mas el pájaro, la mirada confusa y con aire apenado, no se atrevió a comer ni un solo bocado de carne, ni a beber un sorbo de vino, y a los tres días murió. Y esto fue así porque alimentó a un pájaro como se alimentaba él mismo, y no como se debe alimentar a un pájaro. Para alimentar a un pájaro al modo de los pájaros, es menester dejar que el pájaro se pose en lo profundo del bosque, que se mueva libremente por los arenales, que nade en los ríos y lagos, que coma pececillos[17] y anguilas, que se junte a las bandadas de su especie, y que viva a su grado y comodidad. Lo que más aborrece un pájaro es la voz del hombre, ¿por qué, pues, armarle al pobre pájaro todo aquel estruendo? Si se tocara en el vasto desierto la música *xianchi*[18] y la música *jiushao*, los pájaros saldrían volando al oirla, y las bestias corriendo, y los peces nadarían hasta lo más

hondo; los hombres, por el contrario, en oyéndolas acudirían en raudo tropel, y, puestos en derredor, se estarían admirando el espectáculo. El pez sólo puede vivir en las aguas, y el hombre en ellas se ahoga. El hombre y el pez no pueden dejar de ser diferentes, y por eso diferente es también lo que gustan y lo que detestan. Y de ahí que los sabios de la antigüedad no tuvieran por iguales las capacidades de todos, ni a todos ocuparan en la misma tarea; procuraban que los títulos fueran acordes con los méritos reales, y que los deberes se conformaran a la oportunidad de las circustancias. A esto se llama "comprensión del orden y garantía de la felicidad".»

VI. Iba Lie zi de viaje,[19] cuando se paró a comer junto al camino. Vio en esto una calavera, vieja de cien años; apartó las yerbas y, apuntando hacia ella su dedo, dijo: –«Sólo yo y tú sabemos que nunca ha habido vida, ni nunca muerte ha habido.[20] ¿Estás tú verdaderamente triste?[21] ¿Estoy yo realmente contento?»

De entre las especies de seres, hay una nombrada *ji*;[22] cuando obtiene agua se convierte en llantén acuático; cuando obtiene el intermedio entre la tierra y el agua, se vuelve en "vestido de rana" (musgo); cuando crece en las tierras altas, tórnase en llantén terrestre. Cuando el llantén terrestre encuentra terreno abonado, se convierte en la planta "pata de cuervo". La raíz de la "pata de cuervo" se transforma en larvas de abejorro, y sus hojas en mariposas. Estas mariposas en breve espacio[23] se transforman, y se vuelven en insectos: son los insectos que nacen bajo los fogones, con aspecto de recién mudados, y cuyo nombre es *quduo*. El *quduo*, al cabo de mil días, se vuelve en un pájaro llamado *ganyugu*. La saliva del *ganyugu* se convierte en el insecto *simi*, y el *simi* en *shixi* (mosca del vinagre). El insecto *yilu* nace del *shixi*, así como los *huangkuang* nacen de los *jiuyou*, y los *maorui* de las luciérnagas. La planta *yangxi*, unida a un bambú viejo sin retoños, da nacimiento al insecto *qingming*. Del *qing-*

ming nace el leopardo; del leopardo, el caballo; del caballo, el hombre. El hombre retorna y entra en el *ji* primero. Todos los seres salen del *ji*, y todos en el *ji* entran al final.[24]

LIBRO XIX. *CONOCIMIENTO PROFUNDO DE LA VIDA*

I. El que alcanza un profundo conocimiento[1] de la verdadera naturaleza de la vida, no busca lo que no es menester para la vida;[2] el que alcanza a comprender la verdadera naturaleza del destino, no busca lo que escapa al propio destino.[3] Para cuidar bien del propio cuerpo débese lo primero usar de bienes materiales; mas hay quienes tienen abundancia de éstos, y su cuerpo no está bien cuidado. Para conservar la vida es menester lo primero no abandonar el cuerpo; mas hay quienes no abandonan su cuerpo y con todo pierden la vida. Cuando la vida viene, no se puede rechazar; y cuando la vida se va, imposible es de estorbar su partida. ¡Qué grande pena! Piensan las gentes del mundo que basta cuidar del cuerpo para conservar la vida, cuando en realidad la vida no está preservada por el solo cuidado del cuerpo. Entonces, ¿qué hay en el mundo que merezca la pena hacer? Aunque no merece la pena hacerlo, no se puede dejar de hacer: es un hacer inexcusable.

Si deseas excusar todo ese hacer por tu cuerpo, no hay nada como abandonar el mundo. Abandona el mundo, y ya no tendrás cuidados; sin cuidados, alcanzarás un recto sosiego; permaneciendo en recto sosiego, te renovarás con el Cielo; y cuando te renueves, estarás muy cerca (del Tao). ¿Merece la pena abandonar los mundanos negocios? ¿Merece la pena olvidarse de la

vida? Si abandonas los mundanos negocios, tu cuerpo se verá libre de fatigas; si te olvidas de la vida, tu esencia sutil[4] no sufrirá menoscabo. Guardando la integridad de tu cuerpo y la plenitud de tu espíritu, te harás uno con el Cielo. El Cielo y la Tierra son el padre y la madre de todos los seres. Su unión forma los cuerpos; su separación es el retorno al origen.[5] El hombre cuyo cuerpo y cuyo espíritu no sufren menoscabo, es capaz de mudar siguiendo los cambios. Y cuanto más se perfecciona en ello, tórnase más en ayuda del mismo Cielo.

II. Maestro Lie zi preguntó a Guan Yin: –«El hombre perfecto no se ahoga bajo el agua, ni se quema al pisar el fuego,[6] ni siente temor cuando camina por encima de todos los seres del mundo. Permitid os pregunte cómo puede llegar a ese punto».

–«Porque conserva la pureza de su energía vital –le respondió Guan Yin–, y no por su inteligencia, ni por su habilidad, ni por su perseverancia o su valentía. Sentaos, y os lo declararé. Todo cuanto tiene apariencia y forma, y sonido, y color, es un ser. Y ¿por qué tamaña es la diferencia entre un ser y otro? ¿Cómo pueden unos seres llegar a situarse delante de los demás, no siendo otra cosa que formas? Mas el hombre perfecto[7] llega al estado en que ya no manifiesta forma alguna, y en el que cesa toda transformación; y habiendo alcanzado esto, y comprendida su profunda razón, ¿cómo podrían turbarle los demás seres?[8] El hombre perfecto se tendrá lejos del exceso, se ocultará en la madeja sin cabos,[9] viajará hasta el principio y fin de todos los seres, unificará su naturaleza, alimentará su energía vital, y armonizará su virtud; y así comunicará con lo que hace a las cosas.[10] En un hombre tal, que conserva íntegra su naturaleza y sin rendijas su espíritu, ¿cómo podrían penetrar las cosas exteriores?

»Cuando un borracho se cae de un carro, podrá recibir daño, mas no se matará. Sus huesos y articulaciones son como los de los demás hombres, pero el daño recibido no es el mismo. Y esto es así porque su espíritu está recogido, y no sabe si sigue monta-

do o si se ha caído del carro. En su pecho no hay cabida para los sobresaltos y temores de la muerte y de la vida, y de ahí que no sienta miedo cuando choca con las cosas. Y si esto es así para quien conserva su entereza en el vino, ¡más lo ha de ser para quien conserva su integridad en el Cielo! Escóndese el sabio en el Cielo, y por eso nada puede causarle daño.»[11]

[El que quiere vengar a sus padres no rompe las espadas *moye* y *ganjiang*[12] (usadas por el asesino); por muy rencoroso que seas, no te puedes irritar contra la teja que te ha dado en la cabeza. Con este principio reinaría la paz y la igualdad en el mundo, y así no habría ya lugar para los desórdenes causados por los ataques y las guerras, ni las muertes ni los ajusticiamientos. Es menester entender el Cielo no desde el hombre, sino desde el mismo Cielo. Si desde el mismo Cielo, favoreces la vida; si desde el hombre, destruyes la vida. Si no sientes enfado contra el Cielo, y tampoco descuidas al hombre, el pueblo estará cerca de su verdadera naturaleza.][13]

III. Iba Confucio camino de Chu, cuando al pasar por un bosque topó con un jorobado que cazaba cigarras con una vara;[14] hacíalo con tanta habilidad como si las fuera cogiendo con la mano.

–«¡Qué destreza la vuestra! –le dijo Confucio–. ¿Habéis seguido un método?»

–«Sí que he seguido un método –le respondió el jorobado–. Durante cinco o seis meses me estuve ejercitando en sostener dos bolas, una sobre otra, sobre la punta de la vara sin que se cayeran; cuando lo llegué a conseguir, poquísimas[15] eran las veces que fallaba al cazar cigarras. Cuando fueron ya tres las bolas que sostenía, sólo fallaba una de cada cien veces. Y cuando fueron cinco las bolas, ya el cazarlas fue para mí como cogerlas con la mano. Me tengo bien quieto, como un tronco,[16] y mi brazo con la vara es como una rama seca. En medio de la inmensi-

dad del Cielo y de la Tierra, y entre la muchedumbre del millón de seres, sólo veo las alas de las cigarras. Mi pensamiento no se aparta de ellas, y no las trocara yo por todos los seres del mundo. ¿Cómo, pues, no habría yo de salir con mi intento?»

Oído esto, dijo Confucio, vuelto hacia sus discípulos:

–«Atento, sin distracción, y el espíritu recogido. ¡Qué bien se aplica el dicho a este anciano jorobado!»

IV. Yanyuan preguntó a Confucio: –«Una vez crucé las turbulentas aguas del abismo "Copa Profunda".[17] El batelero manejaba la barca como un dios. Le pregunté: "¿Se puede aprender a manejar una barca?" "Se puede –me respondió–. Un buen nadador aprende luego de repetidos ejercicios; pero el que sabe zambullirse, aunque nunca haya visto una barca, la sabe manejar". Le pedí me lo declarara, mas nada más me dijo. Osaría preguntar al maestro qué quiso decir el batelero».

–«El buen nadador –dijo Confucio– aprende con gran rapidez,[18] porque acaba olvidándose del agua; y quien sabe zambullirse maneja una barca, aunque nunca la haya visto, porque ve las profundidades del agua como si fueran colinas, y el vuelco de un batel como el recular de un carro. Muéstrense a sus ojos las mil maneras de volcar y de recular, que no han de alterar su ánimo. ¡Vaya donde vaya no ha de perder la calma! Si apuestas trocitos de teja, serás hábil en el juego; si hebillas son lo que apuestas, jugarás con miedo; y si son monedas de oro, serás presa de gran confusión. La habilidad es la misma, mas hay una emoción que actúa porque se da importancia a algo exterior; y quienquiera que dé importancia a algo exterior, se tornará torpe en su interior.»

V. Tian Kaizhi fue a ver al duque Wei de Zhou.

–«He oído decir –le dijo el duque Wei– que Zhu Xian ha aprendido el arte de la vida. Mi maestro ha seguido las enseñanzas de Zhu Xian, ¿qué es lo que ha escuchado de él?»

–«¿Cómo podría Kaizhi haber escuchado algo del maestro –le respondió Tian Kaizhi–, cuando lo solo que ha hecho ha sido barrer con una escoba la puerta de su patio?»

–«Déjese de modestias el maestro Tian –insistió el duque–, que mi humilde persona arde en deseos de oírle.»

–«Esto es lo que oí decir al maestro –dijo Kaizhi–: "Quien sabe alimentar la vida es como el pastor: da de latigazos al que se rezaga".»

–«Y eso –dijo el duque–, ¿qué quiere decir?»

–«Había en el estado de Lu –dijo Tian Kaizhi– un tal Shan Bao, que vivía entre los riscos y sólo bebía agua, y que nada de provecho compartía con las gentes del lugar. Tenía ya setenta años, y aún conservaba el talle de un niño. Quiso la mala fortuna que topara un día con un tigre hambriento, que lo mató y lo devoró. Y estaba también un tal Zhang Yi, que no había mansión señorial o humilde casa[19] que no frecuentara, y éste, a los cuarenta años, fue tomado de unas fiebres que lo llevaron a la tumba. Shan Bao alimentaba su interior, y un tigre devoró su exterior; Zhang Yi alimentaba su exterior, y un mal atacó su interior. Estos dos hombres cometieron el error de no dar de latigazos a los rezagados.»[20]

Habló Confucio y dijo: «No hay que esconderse demasiado profundamente, ni mostrarse demasiado ostentosamente; es menester plantarse, cual árbol seco,[21] en el medio. A quien cumpla estas tres condiciones, bien se le puede llamar hombre perfecto. Cuando se teme viajar por causa de los bandidos, pues éstos han dado muerte a uno de cada diez viajeros, el padre y el hijo, y uno al otro los hermanos, se advertirán mutuamente del peligro, y solo osarán salir con numerosa compañía. ¿No es señal esto de prudencia? Pero lo que más debe el hombre temer es el lecho, y el comer y el beber, y de esto ignora que es menester precaverse. ¡Qué grandísimo error!»

VI. Un oficiante de sacrificios, con su vestido y tocado de

ceremonia,[22] se llegó a la cerca de la pocilga, y dijo a los cerdos por persuadirles: –«¿Por qué tenéis tanto miedo a morir? Durante tres meses os daré bien de comer. Después, guardaré diez días de abstinencia y ayunaré otros tres; y luego os acomodaré en un lecho de cañas de cogón, y pondré vuestras paletillas y perniles sobre una mesa de ofrenda ricamente esculpida. ¿Os parece?» Si un hombre pensara en el bien de los cerdos, tendría por lo mejor alimentarlos con salvado y granos, y dejarlos en su cercado. Pero si piensa en su propio bien, lo que desea es, en vida los honores de las carrozas y gorros de dignatario, y después de muerto que le acomoden en un féretro ricamente labrado, sobre una carroza fúnebre bellamente adornada. Lo que rechazaría si pensara en los cerdos, lo busca cuando piensa en sí mismo. ¿En qué es diferente de los cerdos?

VII. El duque Huan había salido de caza a los campos desiertos, y Guan Zhong conducía el carruaje. En esto el duque vio un espíritu y, puesta su mano sobre la de Guan Zhong, le preguntó: –«¿Qué ha visto el padre Zhong?»[23]

–«Este su siervo no ha visto nada» –le fue respondido.

Cuando hubieron retornado, el duque cayó enfermo del susto recibido,[24] y durante varios días no salió de palacio. Un letrado de Qi nombrado Huangzi Gao-ao vino a visitarle y le dijo:

–«El mal del duque viene de él mismo, pues ¿cómo podría un espíritu causarle daño? Cuando la energía vital contenida se dispersa y no retorna, al hombre le falta vigor; cuando sube y no baja, el hombre se torna irascible; cuando baja y no sube, el hombre se vuelve olvidadizo; y si no sube ni baja, sino que se atasca en la región del corazón, el hombre adolece.»

–«Entonces –dijo el duque Huan–, ¿hay espíritus?»

–«Sí los hay. En el fango[25] se encuentra el espíritu Lü,[26] y en los hornos el espíritu Ji.[27] En los lugares bulliciosos de la casa mora el espíritu Trueno. El espíritu Bei-a Guilong[28] ocupa la parte baja de la esquina nordeste de la casa, y en la esquina no-

roeste habita el espíritu Yiyang.[29] En las aguas tenéis el espíritu Wangxiang,[30] en las colinas el espíritu Xin,[31] en las montañas el espíritu Kui,[32] en los desiertos el espíritu Panghuang,[33] y en los pantanos el espíritu Weiyi.»[34]

–«Permitid os pregunte –dijo en esto el duque Huan– cuál es la apariencia del espíritu Weiyi.»

–«El espíritu Weiyi –respondió Huangzi– es grande como el cubo de una rueda, y largo como el timón de un carro; trae vestido de color púrpura y rojo tocado. A este género de espíritus les aterroriza el atronador ruido de los carros, que en oyéndolo, tápanse los oídos y se quedan plantados. Quien los vea, pronto será el más poderoso monarca.»

No bien hubo oído estas razones, el duque Huan sonrió todo gozoso, y dijo: –«A ése es al que ha visto mi humilde persona».

Y entonces, luego de poner orden en su vestido y en su tocado, se sentó con Huangzi y prosiguieron su plática. No había pasado un día, cuando ya su mal había desaparecido.

VIII. Ji Shengzi criaba un gallo de pelea para el rey.[35] Al cabo de diez días vinieron a preguntarle: –«¿Ya está preparado el gallo?»

–«Aún no –respondió–; todavía se muestra altanero y confiado en su energía vital.»

Pasaron otros díez días y le tornaron a preguntar.

–«Aún no –dijo él–; todavía responde a todo sonido que oye y a toda forma que ve.» Al cabo de otros diez días, renovaron la pregunta, y él respondió:

–«Aún no; todavía se advierte ira en su mirada, y su energía vital sigue siendo poderosa.» A los diez días, de nuevo preguntado, respondió:

–«Ya casi está preparado. Cuando oye el canto de otro gallo no se altera; que viéndolo, dijérase que es gallo de madera. Su virtud está entera.[36] Los demás gallos no osarán enfrentarse con él: no bien lo vean,[37] se darán la vuelta y saldrán corriendo.»

IX. Hallábase Confucio admirando Lüliang, cuya catarata tiene una altura de hasta cien varas, y en cuyos rápidos espumantes, que se prolongan a lo largo de cuarenta li, no hay tortuga gigante ni cocodrilo,[38] ni pez, ni trioníquido, que sea capaz de nadar. Y he aquí que a deshora ve a un hombre nadando, que no se dio a imaginar sino que era alguien a quien sus penas habían movido a buscar la muerte. Manda, pues, a sus discípulos que, siguiendo la corriente, se den prisa a rescatarle de las aguas. Mas a obra de cien pasos más abajo, el hombre sale del agua, sacude su cabellera, y cantando echa a andar a lo largo de la ribera. Llégase hasta él Confucio y le pregunta:

–«Os había tomado por un espíritu, mas bien veo que sois hombre. Permitid os pregunte: ¿existe un método particular para nadar así?»

–«Yo, no tengo método alguno –le respondió–. Al principio fue para mí lo habitual; cuando crecí, se hizo en mí naturaleza; y al final se ha vuelto en mi propia ley.[39] Me hundo con el remolino y con la fuerza del agua salgo a flote. Obedezco los principios del agua, sin hacer nada por mí mismo. Así es como nado».

–«¿Qué quiere decir –le preguntó Confucio– eso de "ser al principio lo habitual, hacerse naturaleza cuando se crece, y volverse al final en la propia ley"?»

–«Yo nací en estos montes –le respondió– ,y en ellos he vivido muy a gusto; he ahí lo habitual. Crecí a la orilla del agua, y en ella también a gusto me encuentro; he ahí la naturaleza. Ignoro por qué esto es así, y ahí tenéis la propia ley.»

X. El carpintero Qing labró un armazón para campanas, y cuando la obra estuvo acabada, espantábanse todos cuantos la veían, que no les parecía sino hecha por un espíritu o dios. Viola también el marqués de Lu, y le preguntó:

–«¿Qué industria habéis usado para hacerlo?»

–«Este su siervo no es más que un artesano –le respondió Qing– ,¿qué industria podría tener? Mas con todo, algo tiene.

Cuando este siervo hubo de hacer un armazón para campanas, no osó disipar su energía vital; ayunó sin falta para sosegar su mente. A los tres días de ayuno, ya no albergaba ningún pensamiento acerca de felicitaciones, recompensas, títulos o rentas. A los cinco días de ayuno, ya no albergaba ningún pensamiento sobre censuras o elogios, sobre habilidades y torpezas. A los siete días de ayuno, improvisamente[40] dejó de pensar que tenía cuatro miembros y un cuerpo. En ese momento se olvidó por entero de la corte, tan ensimismado en su arte, que desapareció todo el alboroto del mundo exterior. Se entró después en el bosque y estuvo examinando la naturaleza de los árboles, hasta que dio con el de forma perfecta. Entonces surgió ante sus ojos el armazón para campanas, y después puso manos a la obra. De no haber sido así, no lo hubiese hecho. De esta manera, la naturaleza de este siervo se ha conformado cabalmente a la naturaleza del árbol,[41] y por eso imaginan que lo por él fabricado sea obra de un dios. ¿No es así?»

XI. Dongye Ji se presentó ante el duque Zhuang para mostrarle sus artes de auriga. Avanzó y retrocedió en líneas tan rectas como tiradas a cordel, y giró a uno y otro lado en círculos tan perfectos como trazados a compás. Díjose el duque Zhuang que ni los dibujos y pinturas alcanzaban tal perfección, y mandó a Dongye Ji que diera cien vueltas. Acertó a verlo Yan He y, entrando a presencia del duque, le dijo: –«Los caballos de Ji reventarán».

Guardó silencio el duque, y no respondió. Al poco rato, en efecto hubo que retirar a los caballos, reventados.

–«¿Cómo sabíais que esto había de acaecer?» –le preguntó el duque.

–«Los caballos estaban ya agotados –respondió– y aún se los hacía galopar. Por eso dije que reventarían.»

XII. El artesano Chui hacía girar los objetos con las manos, y su arte era tan acabado, que superaba[42] a lo trazado con escuadra y compás. Fundíanse sus dedos con las cosas, y no era menester que su mente estuviera atenta. Veníale su habilidad de un espíritu[43] recogido y libre de todo embarazo. Cuando te olvidas de los pies, es que tu calzado es cómodo; si del talle te olvidas, es que tu cinturón es cómodo; si te olvidas[44] del "es-no es", es que tu mente está cómoda. Cuando tu interior no cambia, ni el exterior te domina, es que te encuentras en un cómodo estado. Cuando tu naturaleza original se halla siempre en un cómodo estado, y nunca deja de estarlo, ése es el estar cómodo que ha olvidado lo que es estar cómodo.

XIII. [Un tal Sun Xiu acudió un día a la puerta de Maestro Bian Qingzi y le dijo: –«En el lugar donde Xiu vivía, no se ve quien diga que Xiu no cuida de perfeccionarse; ni quien diga que, ante una calamidad, Xiu no es animoso. Y sin embargo, cultivando sus campos no ha tenido buenas cosechas, ni ocasiones propicias cuando ha servido a su príncipe. Rechazado por sus vecinos y expulsado de su tierra, ¿qué grave ofensa ha podido perpetrar contra el Cielo? ¿Por qué ha topado Xiu con tan triste destino?» A lo que Bian zi respondió diciendo:

–«¿Por ventura no habéis oído hablar de cómo procede el hombre perfecto? Olvídase de su hígado y de su vesícula, y no hace caso de su vista ni de su oído; vaga en plena libertad más allá del sucio mundo, y vive libre sin ocuparse de negocio alguno.[45] De él se dice que ayuda a los seres sin atribuirse mérito alguno, y los hace crecer y los alimenta sin imponerles su voluntad.[46] Y ahora vos hacéis gala de vuestro saber para espantar a los ignorantes, y perfeccionáis vuestra persona para poner de manifiesto las impurezas de los demás, y así brilláis de tal manera, que no parece sino que andáis con el sol y con la luna en las manos.[47] Conserváis entero vuestro cuerpo, y todos vuestros nueve orificios, y en medio del camino de vuestra vida no os

habéis vuelto sordo, ni ciego, ni cojo; con lo que bien os podéis comparar al número de los hombres. Eso es grandísima fortuna. ¿Cómo y qué razón tenéis para quejaros del Cielo? Idos de aquí.»

Partióse Sun zi y Bian zi se entró en su habitación. Se sentó, y a poco, alzando su cabeza al cielo, lanzó un suspiro. Preguntáronle sus discípulos: –«¿Por qué suspira el maestro?» A lo que Bian zi respondió:

–«Poco ha Xiu ha estado aquí y yo le he hablado de la virtud del hombre perfecto. Harto temo no le haya espantado, y acabe cayendo en confusión.»

–«No –replicaron su discípulos–. Si lo que dice Sun zi es verdadero, y errado lo que dice el maestro, el error de ninguna manera podrá confundir la verdad; y si lo que dice Sun zi es errado, y verdadero lo que dice el maestro, por fuerza él ya venía confundido. ¿Qué culpa puede tener el maestro?»

–«No –replicó Bian zi–. En tiempos remotos un pájaro vino a posarse en las afueras de la capital de Lu. Gustó de él el príncipe, y ordenó celebrar un gran sacrificio para alimentarle, y mandó tocar la música *jiushao* para contentarle. Mas el pájaro, con aire apenado y la mirada confusa, no se atrevió a beber ni a comer. Lo que hizo el príncipe fue alimentar a un pájaro como se alimentaba él mismo. Para alimentar a un pájaro al modo de los pájaros, es menester dejar que el pájaro se pose en lo profundo del bosque , que nade en los ríos y lagos, que se alimente de pececillos, y así podrá vivir tranquilo en la tierra.[48] Y ahora me viene este Xiu, hombre de estrechas miras y cortos alcances, y yo le hablo de la virtud de los hombres perfectos: ha sido como usar de un carro de caballos para transportar un ratón, o como tocar campanas y timbales para dar contento a una codorniz. ¿Cómo no se habrían de asustar los pobre animalillos?»][49]

LIBRO XX. *EL ÁRBOL DE LA MONTAÑA*

I. Caminaba un día Zhuang zi por la montaña, cuando vió un árbol muy grande, con numerosas ramas y abundante follaje. Los leñadores se detenían junto a él, mas no lo tocaban con sus hachas. Preguntóles Zhuang zi el porqué, y ellos le respondieron: –«No sirve para nada».

–«Este árbol –dijo Zhuang zi–, merced a su inutilidad podrá terminar sus días de forma natural.»

Salido que hubo del bosque, vino[1] a casa de un amigo. Dio éste muestras de gran contento, y mandó a un criado que matara un ganso para convidar[2] a Zhuang zi.

–«¿A cuál de los dos mato –preguntó el criado–, al que sabe graznar, o al que no sabe graznar?»

–«Mata al que no sabe graznar» –le respondió su amo.

Al siguiente día, los discípulos de Zhuang zi le preguntaron:

–«Ayer, el árbol de la montaña podía terminar sus días de forma natural, merced a su inutilidad; hoy, el ganso del huesped, merced a su inutilidad ha encontrado la muerte. ¿Dónde se pondría el maestro?»

–«Zhou se pondría –respondió Zhuang zi riendo– en el término medio entre la utilidad y la inutilidad. Ese término medio es en apariencia la postura más adecuada, mas en realidad no evitarás con ella las fatigas del mundo. Pero no será así si, to-

mando por vehículo el Tao y su Virtud, te mueves libremente por encima de las cosas. Ya no habrá para tí ni elogio ni censura; ora serás dragón, ora serpiente;[3] te transformarás siguiendo el orden del tiempo, y nunca te estancarás en un punto fijo; ora elevándote, ora descendiendo, siempre con la armonía universal como principio; tu mente viajará flotando hasta el ancestro de todos los seres; siendo señor de las cosas,[4] que no esclavo de ellas, ¿cómo podrán estorbarte y fatigarte? Tal fue la norma de vida de Shennong y del Emperador Amarillo.

»Mas para el que se atiene a la realidad de los seres, y a la tradición de los humanos usos, las cosas son así: lo unido se separa, lo hecho se destruye, lo afilado[5] se embota, lo respetado se ve humillado,[6] hácese algo y se pierde, el sabio es blanco de intrigas, al que no lo es se le escarnece. ¿Cómo tomar partido en uno o en el otro sentido? ¡Qué grandísima pena! Discípulos míos, tomad bien en la memoria esto que os digo: ¡Que el Tao y su Virtud sean vuestra sola morada!»

II. Shinan Yiliao fue a ver al marqués de Lu, al que halló con semblante entristecido.

–«¿Por qué tiene mi señor ese triste semblante?» –le preguntó. A lo que el marqués respondió:

–«He estudiado la doctrina de los sabios reyes de antaño, y cultivado la herencia de los grandes hombres de la antigüedad; he reverenciado a los espíritus y respetado a los sabios; y esto he hecho con todas las fuerzas de mi cuerpo y sin reposarme un solo instante.[7] Mas con todo y con eso, no he podido evitar los males y desgracias. Por eso estoy triste.»

Oyendo lo cual, dijo el maestro de Shinan:

–«¡Cuán menguado es el arte de mi señor para descartar los males y desgracias! Vea el zorro, con su hermosa piel, y el leopardo, con sus adornos de rayas; véalos cómo se refugian en los bosques de la montaña y cómo se ocultan en las cavernas rocosas, por hallar tranquilidad. Muévense de noche y de día no sa-

len, por estar precavidos. Aunque tengan hambre y sed, aguantan;[8] y sólo cuando no pueden más van lejos,[9] a las riberas de los ríos y lagos, para procurarse comida; y así se comportan invariablemente. Pues bien, ni aún así pueden evitar la desgracia de caer en una red o en una trampa. ¿Qué crimen han cometido? Su piel es la causa de su infortunio. Y ahora, ¿no es acaso el estado de Lu la piel de mi señor? ¡Cómo deseara yo que mi señor, dejando su cuerpo y despojado de su piel, purificando su mente y anulados sus deseos, fuera a vivir en toda libertad al yermo donde ningún hombre habita!

»Al sur de Yue[10] hay un lugar nombrado "Estado de Jiande". Sus gentes son ignorantes y simples, poco egoístas y con escasos deseos.[11] Saben trabajar, mas no saben lo que es guardar. Ayudan a los demás sin pedir compensación. Todo lo ignoran acerca de lo que exige la justicia y acerca de lo que imponen los ritos. Compórtanse a su guisa y voluntad, pero son sus actos todos conformes al Tao.[12] Pueden holgarse mientras viven, y cuando mueren recibir sepultura. ¡Cómo deseara yo que mi señor, abandonando su estado y dejando sus mundanos negocios, se diera a vivir conforme al Tao!»

–«El camino que allí lleva –dijo el señor de Lu– es largo y está lleno de peligros. Además hay ríos y montañas, y yo no tengo barcos ni carruajes. ¿Qué puedo hacer?»

–«Que mi señor no se muestre en su exterior arrogante, ni se aferre a su palacio, y ello le servirá de barco y de carruaje» –respondió el maestro de Shinan.

–«El camino que allí lleva –dijo el marqués de Lu– es largo y apartado, donde no se halla un solo ser humano, ¿quién me hará compañía? Tampoco tengo provisiones de grano, ni otros alimentos para el viaje, ¿cómo podré llegar?»

–«Que mi señor disminuya sus gastos –dijo el maestro de Shinan–, y reduzca sus deseos; y así, aunque no tenga provisiones, le será bastante. Cuando mi señor, luego de cruzar los ríos, vaya flotando por el mar, no alcanzará a ver la orilla, y cuanto más se adentre, menos sabrá dónde acaba. Los que acompaña-

ban a mi señor, le dejarán en la costa y se volverán a sus casas. ¡Entonces sí que estará ya lejos!

»Por eso el que tiene a otros hombres a su servicio se encuentra atado; y el que a otro se ve forzado a servir, con asaz de cuidados. Y así es como Yao ni sirvió a otros, ni de otros se hizo servir. ¡Cómo deseara yo liberar a mi señor de esas sus ataduras, y eliminar sus cuitas, porque pudiera pasear, en la sola unión con el Tao, por aquel inmenso país!

»Imaginad una doble barca[13] en la que se cruza un río; si una embarcación vacía viene a chocar contra ella, ni el hombre más iracundo se enojará por ello. Ahora bien, si en esa embarcación hay un hombre, le gritarán: "¡Dale al remo! ¡Cía!". Y si al gritar así, no hay respuesta, tornarán a gritar; y si tampoco a la segunda la hay, ¿habrá una tercera? A no dudar que empezarán a cubrirle de injurias y denuestos en altas voces. Antes no se enojaban, y ahora sí. Antes estaba vacía, y ahora ocupada. Al hombre que es capaz de andar por el mundo "vacío de su propio yo", ¿quién podrá hacerle daño?»

III. Bogong She había recibido del duque Ling de Wei la comisión de recaudar los recursos necesarios para la fabricación de una campana.[14] Fuera de las puertas de la capital levantó un altar de ofrendas, y al cabo de tres meses ya se habían construído los dos pisos del armazón para la campana. Vino a verlo el príncipe Qingji y le preguntó:

–«¿De qué industria habéis usado?». A lo que She respondió:

–«He estado absorto en mi labor,[15] sin atreverme a usar de industria alguna. She ha oído decir: "Tras haber esculpido y cincelado, torna a la bruta materia". Así que he estado todo el tiempo como el que ni sabe ni conoce, como el simple que nada intenta. He dejado que todo el mundo se reuniera, sin distinguir claramente si despedía a alguno o si a alguno acogía; no rechazaba al que venía, ni retenía al que se iba; al que no deseaba contribuir, permitíale partirse, y al que se acomodaba, que lo hi-

ciera a voluntad, a cada cual según sus medios. Por eso, bien que recaudaba de la mañana a la noche, nadie se sintió ni en un pelo agraviado. ¡Cuanto más no podrán hacer lo mismo que yo quienes siguen el gran camino!»

IV. Hallándose Confucio rodeado en un lugar de la frontera entre los estados de Chen y Cai, durante siete días no pudo comer caliente.[16] En esto el anciano Ren fue a consolarle y le dijo: –«¡Casi morís de hambre!».

–«Así es» –dijo Confucio.

–«¿Tenéis miedo a la muerte?» –le preguntó el anciano.

–«Sí, por cierto» –respondió Confucio.

–«Permitid que os hable –dijo el anciano– de un método que tengo para no morir. En el mar oriental vive un pájaro de nombre Perezoso.[17] Es un pájaro que vuela tan despacio, que no parece sino que le faltan las fuerzas. Vuelan en bandadas, y cuando se posan en una rama, se aprietan unos contra otros. Ninguno quiere volar delante cuando avanzan, ni quedarse el último cuando retroceden. Cuando comen no se pelean por ser los primeros, antes comerán lo que dejen los otros. Y así es como ninguno se ve expulsado de la bandada, ni recibe el menor daño del hombre; de suerte que puede evitar toda desgracia. El árbol de recto tronco será el primero en caer bajo el hacha; el pozo de agua dulce será el primero en agotarse. Lo que vos buscáis es hacer gala de vuestro saber para espantar a los ignorantes, y perfeccionar vuestra persona para poner de manifiesto las impurezas de los demás. Brilláis de tal manera, que no parece sino que andáis con el sol y la luna en las manos; y por eso no podéis evitar las desgracias que os vienen encima. Tiempo ha que oí a un hombre de gran perfección decir: "El que se ensalza, carece de mérito; el que triunfa, cae; el que alcanza la fama, pierde".[18] ¿Quién será capaz de renunciar a su mérito y a su renombre para tornarlos a la humana multitud! El Tao fluye sin detenerse en su brillo; la Virtud se expande sin asentarse en la fama.[19]

Simple y puro, y ordinario, únese al estúpido y al insensato. Borra sus huellas y renuncia al poder; y no se afana tras el mérito y el nombre. Por eso no censura a nadie y por nadie es censurado. El hombre perfecto es ignorado de todos. ¿Por qué vos, en cambio, gustáis tanto de ser conocido?»

–«¡Bien decís! –exclamó Confucio. Y se despidió de sus amigos, dejó a sus discípulos y se retiró al vasto yermo. Allí se vistió de pieles y de estopa, y comía bellotas y castañas. Cuando entraba en una manada de animales salvajes, no se dispersaban; ni huían volando las aves, cuando se metía por entre una bandada. Si las aves y las bestias no le aborrecían, ¡menos habían de aborrecerle los hombres!»

V. Preguntó Confucio al Maestro Sang Hu:

–«Dos veces me han desterrado de Lu,[20] en Song cortaron el árbol bajo el que me había cobijado, en Wei no permitieron que me quedara, en Shang y en Zhou me hallé en grandísimo aprieto, en un lugar de la frontera entre Chen y Cai me tuvieron rodeado.[21] Con tantas desventuras, mis allegados y conocidos se han ido apartando de mí, y cada vez son más los discípulos y amigos que me abandonan. ¿Por qué me ha de acaecer esto?»

–«¿No habéis oído –dijo Maestro Sang Hu– la historia de la huída de las gentes de Jia?[22] En esa huída, Lin Hui abandonó un disco de jade que valía mil monedas, y cargó a las espaldas con su hijo recien nacido. Hubo quien le dijo: "En precio, el niño tiene harto menos valor; y en cuanto a embarazoso, el niño lo es mucho más. ¿Por qué, pues, has abandonado un disco de jade de mil monedas y cargado a cuestas con un recién nacido?". A lo que Lin Hui respondió: "A aquel me unía el interés, con éste me ha emparentado el Cielo". Los que están unidos por el interés, se rechazan mutuamente cuando surgen agobios, dificultades, males o desgracias; mientras que los emparentados por el Cielo, se unen más en tiempos de agobios, dificultades, males o desgracias. ¡Y cuán grande distancia hay entre quienes se unen

más y quienes mutuamente se rechazan! Además, la amistad del hombre de honor es insípida como el agua, en tanto que la del hombre vulgar es dulce como el vino; insípida la del primero, mas íntima y de corazón; dulce la del segundo, mas fácil es de quebrar. En aquellos no hay razón para estar unidos, y así tampoco la hay para separarse.»

–«¡Con el mayor respeto, seguiré vuestras instrucciones!» –dijo Confucio.

Y así Confucio con pausado caminar y sosegado talle, se volvió a su casa. Renunció al estudio y abandonó los libros. Sus discípulos dejaron de hacerle saludos y reverencias rituales, mas su amor y respeto hacia él no hicieron sino acrecerse.

Otro día, Sang Hu le dijo:

–«Cuando Yao estaba cerca de morir, dio a Yu las instrucciones siguientes:[23] "¡No te confíes! Lo mejor será que en tu cuerpo te acomodes y que en tus sentimientos te guíes por tu auténtica naturaleza. Si te acomodas, no te apartarás; y si te guías por tu auténtica naturaleza, te verás libre de fatigas. No apartándote y viéndote libre de fatigas, no buscarás inanes aderezos para adornar tu persona; y así no dependerás de las cosas."»

VI. Zhuang zi, vestido con una ropa de tela burda, toda llena de remiendos, y con el calzado roto y atado con cordeles, se presentó ante el rey de Wei:

–«¿Cómo ese lamentable estado del maestro?» –dijo el rey. A lo que Zhuang zi respondió:

–«Pobre, sí; mas no lamentable. Lo lamentable es que un letrado que posee el Tao y su Virtud no pueda ejercitarlos; una ropa vieja y remendada, y un roto calzado, es pobreza, que no lastimoso estado. Esto es lo que se suele llamar "no haber dado con los tiempos propicios". ¿No ha visto el rey al mono trepador? Cuando se sube a lo alto de los árboles *nan*, de las catalpas, o de los alcanforeros,[24] se hace el dueño de sus ramas, y allí se huelga a su entera voluntad, que ni aun Yi o Peng Meng fue-

ran capaces de apuntar contra él sus flechas. Mas cuando baja y anda entre las cudranias,[25] los espinos, los naranjos o los limoneros, va con grandísimo temor, mirando a una parte y a otra, y no para de temblar. Esto no le viene de que sus músculos se hayan agarrotado y le falte agilidad, sino de que se encuentra en desfavorables circunstancias, donde no puede mostrar sus habilidades. Viviendo ahora, como vivimos, en una época de príncipes estúpidos y consejeros alborotadores, quien quiera verse libre de penalidades sueña con lo imposible. ¿No es, por ventura, Bigan, al que arrancaron el corazón, una buena prueba de ello?»

VII. Hallóse Confucio en tan grandísimo aprieto en un lugar de la frontera entre los estados de Chen y Cai, que en siete días no pudo comer caliente. En esto, apoyando su mano izquierda en un tronco seco, empezó a golpear con la derecha una rama también seca, al tiempo que entonaba un aire de tiempos de Biao. Tenía el instrumento, mas no el ritmo; tenía la voz, mas le faltaban las notas. Y aún así, el sonido de la madera y la voz del hombre pusieron alivio en el corazón de quienes allí se hallaban.

Yan Hui, respetuosamente de pie, con las manos juntas sobre el pecho, volvió la mirada para observarlo. Confucio, temiendo que su discípulo diera en la exageración por alardear de su persona, o cayera en honda tristeza por tenerse compasión, le dijo:

–«Hui, fácil es no sufrir menoscabo del Cielo, mas cuando los hombres nos dan, harto difícil es no aceptar. No hay ningún principio que no tenga final, y en esto son iguales el hombre y el Cielo. ¿Quién es el que ahora canta?»

–«Permita le pregunte –dijo Yan Hui– qué significa "fácil es no sufrir menoscabo del Cielo".»

–«El hambre y la sed –dijo Confucio– el frío y el calor, los agobios, las dificultades, los obstáculos, todo ello está dentro del movimiento del Cielo y de la Tierra, y de la incesante mudanza[26] de los seres; entiéndese, pues, en esa unión con ellos

dentro de la universal transformación. El súbdito no osa rehuir las órdenes de su señor. Y si éste es el principio que rige para los súbditos, ¡más lo será cuando se trata con el Cielo!»

–«¿Qué significa "cuando los hombres nos dan, harto difícil es no aceptar"?»

–«Al principio –respondió Confucio–, cuando te nombran para un cargo, todo te es favorable; títulos y rentas te llegan adunia y sin parar. Ahora bien, son bienes exteriores que no están en tí, ni de tí dependen; sólo el favor del destino te ha permitido conseguirlos. Un hombre de honor no se hace bandido; ni el sabio ladrón. ¿Por qué, entonces, buscamos tener todas esas cosas exteriores? De ahí que se diga: "La golondrina es el más sabio de los pájaros. Nunca mira por segunda vez el lugar que ha visto no le conviene. Si se le cae la comida, la deja y se va volando. Grande es su temor al hombre, mas con todo entra en sus casas, y en ellas hace su morada y encuentra sustento.»[27]

–«¿Qué significa "no hay ningún principio que no tenga final"?»

–«Los seres todos se transforman –respondió Confucio–, y no sabemos quién dispone esas mudanzas. ¿Cómo, pues, se podrá conocer su final? ¿Cómo saber su principio? Dejemos que los cambios sigan su curso natural; eso es todo.»

–«¿Qué significa que el hombre y el Cielo son iguales?»

–«El hombre –respondió Confucio– procede del Cielo, y también del Cielo procede el mismo Cielo. Si el hombre no es capaz de tener el Cielo, es porque su naturaleza es limitada. ¡Sólo el sabio es capaz de acomodarse serenamente a los cambios hasta el fin de sus días!»

VIII. Hallábase Zhuang Zhou paseando por el castañar[28] de Diaoling, cuando vió venir volando desde el sur una extraña urraca. Sus alas eran largas, de hasta cinco codos,[29] y sus ojos anchos de una pulgada.[30] Pasó rozando la frente de Zhuang Zhou y acabó posándose en medio del bosque de castaños.

–«¿Qué pájaro es éste? Con tan enormes alas y no es capaz de volar lejos; y con esos ojos tan grandes y apenas ve.»

Y arremangándose el faldón, corrió, el arco en la mano, y se quedó acechando los movimientos de la urraca. En esto vio cómo una cigarra, habiendo encontrado el cobijo de una buena sombra, se olvidaba de sí misma; y cómo una mantis, acercándose a escondidas, la cazaba. La mantis, a su vez, conseguido su intento, también se olvidó de su propio cuerpo, lo que no dejó de aprovechar la extraña urraca. A esta sólo movía el ansia de provecho y con ello se olvidaba de su vida.[31]

–«¡Ah! –exclamó Zhuang zi espantado–. Mira cómo los seres se dañan mutuamente, y todo porque cada uno atrae la desgracia sobre el otro.»

Dicho esto, arrojó de sí el arco, y volviendo las espaldas, escapó a más andar. El guarda corrió tras él, mientras le lanzaba toda suerte de improperios.[32]

Tornó Zhuang zi a su casa, y durante tres días[33] no dió señal de contento. Lin Ju le preguntó: –«¿Por qué está el maestro estos días tan mohíno?»[34]. A lo que Zhuang zi respondió:

–«Por cuidar del cuerpo, olvidé mi persona; por contemplar cenagosas aguas, me extravié en un límpido abismo. Además, de mi maestro tengo oído: "Allí donde fueres, sus usos seguir debes".[35] Cuando el otro día paseaba por Diaoling, me olvidé de mi persona; y una extraña urraca, que me rozó la frente y fue a posarse en el castañar, también olvidó su auténtica naturaleza. El guarda del castañar me cubrió de improperios. De ahí que no me sienta nada contento.»

IX. Yang zi viajó al estado de Song, y allí paró en una posada. Tenía el posadero dos mujeres, la una hermosa y la otra fea. A la fea tenía en grande estima, y despreciaba a la bella. Preguntó Yang zi cuál era la razón, y un mozuelo[36] de la posada le dijo:

–«La hermosa se sabe hermosa, pero a nosotros ya no nos lo parece; la fea se sabe fea, y a nosotros ha dejado de parecérnoslo.»

–«Discípulos míos –dijo Yang zi–, tomad bien esto en la memoria: "Quien obra sabiamente y no piensa que es sabio",[37] ¿a dónde irá que no se le tenga afición?»

LIBRO XXI. *TIAN ZIFANG*

I. Tian Zifang, mientras estaba sentado haciendo compañía al marqués Wen de Wei, elogió a Qi Gong en varias ocasiones.

–«¿Qi Gong fue vuestro maestro?» –le preguntó el marqués Wen.

–«No –respondió Zifang–; es un paisano de Wuze. Sus discursos y opiniones son a menudo asaz de prudentes, y por eso Wuze le ha elogiado.»

–«Así pues –dijo el marqués Wen–, ¿no habéis tenido maestro?»

–«Sí, Wuze lo tuvo» –le respondió.

–«Y ¿quién fue vuestro maestro?» –tornó a preguntar el marqués Wen.

– «Dongguo Shunzi» –respondió Zifang.

–«Siendo así –dijo el marqués Wen–, ¿por qué nunca habéis hecho elogio de él?»

–«El maestro de Wuze –respondió Zifang– es un hombre verdadero. De hombre es su talle, mas su mente es Cielo.[1] Se acomoda a los seres, pero conserva su verdad original. En su pureza, puede, empero, acoger a todos los seres. A los hombres apartados del Tao, los ilustra con la rectitud de su exterior, y así hace desaparecer sus torcidas opiniones. ¿Cómo sería digno Wuze de elogiar a un hombre así?»

Cuando Zifang hubo salido, el marqués Wen estuvo el resto del día mohíno y sin decir nada. Convocó a su presencia a los cortesanos que le servían, y les dijo:

–«¡Cuán lejos estamos del varón de entera virtud! Antes tenía yo por el colmo de la perfección las razones de los sabios y prudentes, así como el proceder de los benevolentes y justos varones; mas ahora que he oído hablar del maestro de Zifang, mi cuerpo, desfallecido, ya no tiene ganas de moverse, ni mi boca, atenazada, de hablar. Todo cuanto tengo aprendido no es sino ídolo de barro.[1] ¡A fe que el estado de Wei es para mí grandísimo estorbo!»

II. Iba Wen Bo Xuezi camino de Qi, cuando paró en el estado de Lu. Habiendo pedido licencia para verle un hombre de Lu, Wenbo Xuezi dijo:

–«No es posible. Tengo oído que los hombres de honor del País del Centro,[3] son muy entendidos en los ritos y en la justicia, mas torpes a la hora de comprender el corazón del hombre. No es mi deseo verle.»

Llegó a Qi y en el camino de vuelta tornó a parar en Lu. Aquél mismo hombre de nuevo pidió licencia para verle.

–«La otra vez –dijo Wenbo Xuezi– pidió verme, y ahora de nuevo lo torna a pedir. A no dudar que algo tiene con que ilustrarme.»

Salió a ver a la visita, y al tornar a su aposento no hacía sino suspirar. Vio a la visita al siguiente día, y también, de vuelta a su aposento, se estuvo suspirando. Preguntóle su criado:

–«Cada vez que ve a esa visita, cuando torna a entrar, suspira y suspira; ¿por qué es ello?» A lo que él repondió:

–«Ya te lo dije antes: "Las gentes de este País del Centro, son muy entendidas en los ritos y en la justicia, mas torpes a la hora de comprender el corazón del hombre". El que ha venido a verme, al entrar y al retirarse, lo ha hecho como a compás y regla, y en su talle y movimientos semejaba ora al dragón, ora el tigre. Parecía un hijo, cuando me amonestaba, y un padre, cuando me daba doctrina. Por eso me has oído suspirar.»

Confucio también le vio, pero nada le dijo. Zilu le preguntó:

–«Largo tiempo ha que mi maestro deseaba ver a Wenbo Xuezi, y ahora cuando le ha visto, no le ha dicho nada; ¿por qué?»

–«Ante un hombre así –respondió Confucio–, basta con poner en él los ojos para conocer que está en posesión del Tao; y entonces ya no te está permitido usar de la palabra.»

III. Dijo Yan Yuan a Confucio: –«Cuando el maestro va al paso, le sigo al paso; cuando el maestro trota, le sigo trotando; cuando el maestro galopa, le sigo galopando; mas cuando el maestro sale volando, y desaparece sin que ni aun la polvareda se alcance a ver, en ese punto me quedo atrás con espantada mirada.»

–«¿Qué quieres decir, Hui?» – preguntó el maestro.

–«Cuando el maestro va al paso –respondió el discípulo–, le sigo al paso: quiere decir que cuando el maestro habla, puedo repetir sus palabras. Cuando el maestro trota, le sigo trotando: quiere decir que cuando el maestro argumenta y debate, puedo repetir sus mismos argumentos. Cuando el maestro galopa, le sigo galopando: quiere decir que cuando el maestro declara el Tao, puedo también declarar el Tao. Cuando el maestro sale volando, y desaparece sin que ni aun la polvareda se alcance a ver, en ese punto me quedo atrás con espantada mirada: quiere decir que viendo cómo el maestro se gana la confianza de los hombres sin hablar, y cómo se ve rodeado de las gentes sin haberse mostrado parcial, y cómo a él acuden los hombres pese a no tener título de nobleza, viendo todo esto no sé cómo dármelo a entender.»

–«¡Oh! –dijo Confucio–. ¿Es que no lo tienes averiguado? No hay nada más lamentable que el perecer de la mente, que el del cuerpo siempre lo es menos. Sale el sol por el oriente, y se pone en el extremo occidental, y del millón de seres no hay ninguno que a él no se acomode.[4] Todo cuanto tiene ojos y pies[5] es-

pera verlo levantarse para darse a sus negocios. Sale el sol y es la vida, y la muerte cuando se pone. Y otro tanto acontece con los millones de seres, que los unos esperan la muerte y los otros esperan tornar a nacer. Luego de haber recibido una forma corpórea, la conservo sin mudanza hasta que se agota (la energía vital); y me muevo en consonancia con las cosas exteriores, día y noche sin cesar, y sin saber cuál ha de ser mi final. Se me provee espontáneamente de una forma, y sé que no es posible prever lo que el destino me ha de deparar. Por eso Qiu día a día se acomoda al curso de los cambios.

»Llevamos toda la vida tratándonos de cerca, y tú aún no eres capaz de comprenderlo. ¿No es grande lástima? Sólo has visto lo que manifestaba yo al exterior. Mas eso ha terminado, y tu sigues buscando como si todavía existiera. Es como buscar caballos cuando la feria se ha quedado vacía. Lo que hay en mí, pronto lo olvidarás; lo mismo que lo que hay en tí, pronto lo olvidaré. Mas con todo y con eso, ¿por qué has de acongojarte? Aunque olvides mi yo pasado, siempre restará algo de mí que no podrás olvidar.»

IV. Confucio fue a ver a Lao Dan. Acababa éste de lavarse la cabeza y estaba con el cabello suelto esperando se le secara. En inmóvil arrobamiento, no daba señal de ser humano. Retiróse Confucio y esperó. A poco rato vino a verle y le dijo:

–«¿Se le ha turbado a Qiu la vista, o es verdad lo que acaba de ver? Poco ha el cuerpo del maestro estaba rígido cual tronco seco, y parecía que el maestro, más allá de las cosas y de los hombres, se había asentado en la soledad de su persona.»

–«Mi mente –dijo Lao Dan– viajaba por el origen de los seres.»

–«¿Eso qué quiere decir?» –preguntó Confucio.

–«Mi mente está tan embarazada, que no puede saber; y mi boca tan cerrada, que no puede hablar. Probaré a darte una somera idea. El Yin supremo es gélido; el supremo Yang, ardiente. Lo gélido viene del Cielo, y lo ardiente de la Tierra surge. Uno

y otro se mezclan y comunican, y se forma la armonía;[6] y así, se engendran los seres. Algo hay que es norma de esto, mas su forma no se ve. Muerte y vida, plenitud y vacío, oscuro un tiempo y otro tiempo luminoso, cambia con el sol y se mueve con la luna; no hay día que no actúe, pero nadie ve su obra. Tiene la vida su germen, y la muerte su lugar de retorno. Principio y fin sucédense indefinidamente, y nadie conoce el final. Si no es así, ¿quién será su origen?»

–«Permítame preguntarle – dijo Confucio– cómo es el viajar por ese estado.»

–«Alcanzar ese estado –dijo Lao Dan– es lo más hermoso y el gozo supremo. Y al que alcanza esa suprema hermosura y viaja por el gozo supremo nómbranle hombre perfecto.»

–«Sería mi deseo conocer de qué arte se ha de usar» –dijo Confucio.

–«Los animales que comen yerba» –le dijo– «no temen cambiar de pastos; ni a los bichos que en el agua viven, se les da el mudar de charca. Sólo son pequeños cambios, con que no pierden su grande no-mudanza. Alegría, cólera, tristeza, gozo, no tienen cabida en el pecho. Todos los seres del universo mundo poseen una naturaleza común;[7] y quien, habiendo comprendido esta universal unidad, lo considere todo bajo esa igualdad, tendrá a los cuatro miembros y a los cien huesos de su cuerpo por polvo y basura, y verá la muerte y el nacimiento, el principio y el fin, como el alternarse del día y de la noche, y así ya nada le podrá turbar. ¡Menos, pues, le podrá turbar el ganar o el perder, el infortunio o la dicha! Deja al esclavo[8] como el que se quita el barro de encima, sabiendo que su persona es más preciosa que el esclavo. El precio está en mí, y no se pierde en las mudanzas. Además, innumerables son los cambios y transformaciones, y no tienen término. ¿Qué hay, pues, por lo que deba sentir aflicción? El hombre que cultiva el Tao comprende esto cabalmente.»

–«La virtud del maestro –dijo Confucio– es igual a la del Cielo y la Tierra, y aún usa de supremas razones para (enseñar-

me a) perfeccionar la mente. ¿Quién, entre los respetables hombres de antaño, pudo superar esto?»

–«No es así –dijo Lao Dan–. Es como el agua que mana y fluye:[9] no actúa, y por eso es enteramente natural. Lo mismo acaece con la virtud del hombre perfecto: sin serle menester cultivarla, los seres no pueden apartarse de él. Y como el Cielo, que es alto por naturaleza, y la Tierra, densa por naturaleza, y el sol y la luna, naturalmente luminosos. ¿Por qué habrían menester perfeccionarse?»

Salió Confucio, y dijo a Yan Hui, por hacerle relación de lo hablado:

–«En lo tocante al Tao, Qiu era como un mosquito en una cuba.[10] De no haber sido por el maestro, que me ha abierto la tapa, a fe que no hubiera alcanzado a conocer la grandiosa totalidad del universo.»

V. Zhuang zi fue a ver al duque Ai de Lu.[11] Díjole el duque:

–«Numerosos son los letrados[12] en Lu, mas pocos los que siguen la doctrina y arte del maestro.»

–«En Lu hay muy pocos letrados» –dijo Zhuang zi.

–«Por todo Lu se ve gente vestida de letrado –dijo el duque Ai–. ¿Cómo puede decir que hay pocos?»

–«Zhou tiene oído –dijo Zhuang zi– que los letrados se tocan con sombreros redondos porque conocen los tiempos del cielo, y que calzan zapatos cuadrados porque conocen las formas de la tierra, y que se ciñen anillos de jade con sedas de colores porque saben juzgar cuando un asunto se presenta. Al respetable varón que posee todas esas artes y doctrinas, no le es forzoso traer esa ropa; ni el que trae esa ropa por fuerza ha de entender de tales artes y doctrinas. Si el duque estima que no es así, ¿por qué no hace público un edicto, por todo el estado, que diga: "Quien sin poseer esas doctrinas vista esas ropas, será reo de muerte"?»

Y entonces el duque ordenó proclamar el edicto durante cin-

co días, y ya no se halló en Lu quien osara traer ropa de letrado, si no un hombre[13] que, con tales ropas, se plantó en la puerta del palacio ducal.

Convocóle el duque Ai a su presencia, y le preguntó acerca de los negocios del estado. Respondió aquel hombre a todo, y con mucha habilidad y por menudo. Y así dijo Zhuang zi:

–«En todo Lu sólo se ha hallado un letrado, ¿eso son muchos?»

VI. Boli Xi no soñaba con títulos y rentas, y por eso se dio a la cría de búfalos, y sus búfalos eran animales bien cebados. Y así fue como el duque Mu de Qin, no mirando su baja condición, le confió el gobierno de su estado. Yu no pensaba en la muerte ni en la vida, y por eso pudo mover a los hombres.[14]

VII. Quiso el príncipe Yuan de Song que le dibujaran una carta,[15] y acudió una multitud de dibujantes. Recibida la orden, hicieron el saludo ritual y se apartaron a un lado; allí, de pie, empezaron a humedecer los pinceles con la lengua y a aderezar la tinta, y tantos eran, que la mitad hubo de quedarse fuera. El último en llegar fue un maestro pintor, que se presentó tranquilamente, sin dar señal de tener prisa alguna. Recibió la orden, hizo el saludo ritual, pero no se quedó allí de pie, sino que se volvió a su casa. Despachó el duque gentes para que vieran lo que hacía, y lo hallaron despojado de su ropa y sentado con las piernas cruzadas. Dijo el príncipe: –«Ese servirá, es un verdadero pintor».

VIII. Hallábase el rey Wen en viaje de placer por Zang, cuando vio a un venerable anciano[16] pescando. Mas pescaba sin pescar. No sostenía la caña con presupuesto de pescar, que todo era tenerla continuamente en la mano.

Vínole en deseo al rey promover al anciano y confiarle el gobierno de su estado; mas por temor no se le alborotaran los altos dignatarios, y sus propios deudos mayores, desistió finalmente de su deseo. Aun así, no soportaba que su pueblo se viese privado de aquel celeste amparo, y una mañana dijo a sus consejeros:

–«Esta noche mi humilde persona ha tenido un sueño. He visto un hombre de gran talento y virtud, de oscura tez y con barba. Montaba un caballo tordo, cuyos cascos eran a la mitad rojos. Dióme voces diciendo: "¡Entrega el gobierno de tu estado al anciano de Zang, y tu pueblo se verá libre de calamidades!"»

Fruncieron el ceño los consejeros, y dijeron: – «Era el difunto padre de nuestro soberano.»

–«Siendo como decís –dijo a esto el rey Wen–, consúltense las suertes.»

–«Siendo una orden de nuestro difunto soberano –dijeron los consejeros–, el rey no tiene por qué vacilar. ¿Para qué consultar las suertes?»

Y así es como recibió al anciano de Zang y le confió el gobierno del estado. No cambió ninguna institución ni ley alguna, ni promulgó sesgado decreto. Al cabo de tres años, el rey Wen fue a inspeccionar su estado, y halló que las bandas de la pequeña nobleza, perdidos sus jefes, se habían dispersado,[17] y que los mandarines no hacían ostentación de sus méritos, y que ya no osaban introducir por las cuatro fronteras las medidas *yu* y *hu*.[18] Al haberse dispersado las bandas de los señores luego de perder sus jefes, reinaba una gran concordia y armonía; al no hacer los mandarines ostentación de sus méritos, cada cual se entregaba a sus comunes deberes; al no osar ya introducir por las cuatro fronteras las medidas *yu* y *hu*, desapareció la doblez entre los señores feudales.

Entonces el rey Wen quiso honrarle como su gran maestro, y puesto en pie, cara al norte,[19] le preguntó: –«¿Puede este su gobierno extenderse al mundo entero?».

El anciano de Zang permaneció en silencio, sin responder;

rehusó vagamente. A la mañana siguiente despachó los asuntos de gobierno, y por la noche había desaparecido. Nada más se supo de él.

Yan Yuan preguntó a Confucio:

–«¿Es que el rey Wen no gozaba de confianza? ¿Por qué hubo de recurrir a un fingido sueño?»

–«¡Calla! –dijo Confucio–. ¡No digas nada! El rey Wen obró con toda discreción. ¿Cómo puedes fustigarle? Él no hizo sino acomodarse al común sentir del momento.»

IX. Lie Yukou mostraba ante Bohun Wuren su destreza en el tiro con arco. Tendía a fondo el arco, le ponían sobre el codo una taza de agua, y disparaba. Apenas disparaba una flecha, y ya estaba la siguiente en su lugar, y luego de esta una tercera. Y en todo este tiempo, permanecía inmóvil cual estatua. Dijo Bohun Wuren:

–«Eso es "tirar tirando", y no "tirar sin tirar".[20] ¿Por qué no probamos a subir tú y yo a una montaña, sobre una roca a pico, al borde de un precipicio de hasta trescientas varas? ¿Serías capaz de disparar estando allí?»

Y diciendo y haciendo, Wuren subió a una alta montaña, y se plantó sobre una roca a pico, al borde de un precipicio de trescientas varas de altura. De espaldas al precipicio, fue retrocediendo paso a paso. Cuando los dos tercios de sus pies colgaban ya sobre el vacío,[21] invitó ceremoniosamente a Yukou para que se llegara hasta él. Pero Yukou estaba tumbado en el suelo, y el sudor le había chorreado hasta los talones.

–«El hombre perfecto –dijo Bohun Wuren– observa hacia lo alto el cielo azul, y hacia abajo se hunde en las Fuentes Amarillas; vuela hasta los ocho límites del espacio y su espíritu permanece inalterado. Si ahora tiemblas de miedo y se te nubla la mirada, ¡qué difícil ha de ser que aciertes en el blanco!»

X. Jianwu preguntó a Sunshu Ao: –«Habéis sido tres veces consejero y no os habéis vanagloriado; y tres veces os han destituído y no habéis dado señal de tristeza. Dudaba yo de vos al principio, mas veo ahora la placidez y sosiego de vuestra respiración. ¿Cómo habéis alcanzado ese dominio de la mente?»

–«¿Por qué habría yo de ser superior a los demás? –dijo Sunshu Ao–. Cuando me vino el cargo, no pude rechazarlo, ni retenerlo cuando se fue. Tengo para mí que el obtenerlo o el perderlo no fue cosa mía, y por eso no di señal de tristeza. ¿Por qué habría yo de ser superior a los demás? Cuanto más que ignoro si la honra estaba en el cargo, o si estaba en mí mismo. De estar en el cargo, nada tenía que ver conmigo; y si en mí mismo, nada tenía que ver con el cargo. Con esto mi corazón se contenta y miro a mi alrededor. ¿Por qué habría de tomar en consideración si los hombres me honran o me desprecian?»

Habiendo oído esto, dijo Confucio: –«A los hombres verdaderos de antaño, ni los sabios les podían persuadir, ni las beldades seducir, ni los bandidos despojar, ni Fuxi o el Emperador Amarillo tenerlos por amigos. De gran momento son la muerte y la vida, mas a ellos no alteraban; ¡menos, pues, las dignidades y rentas! Hombres como aquéllos, cuyo espíritu atravesaba grandes montañas sin hallar estorbo y se sumergía en los abismos profundos sin perecer ahogado, y que vivían entre los despreciados y humildes sin sentir hastío. Colmaban el cielo y la tierra, y cuanto más daban, más tenían».[22]

El rey de Chu estaba sentado con el príncipe de Fan.[23] Al poco rato los que acompañaban al rey de Chu dijeron repetidamente que el estado de Fan estaba perdido.[24]

–«La perdición de Fan –dijo el príncipe– no será bastante para hacer que yo pierda mi existencia. Y si la perdición de Fan no basta para que yo pierda mi existencia, la existencia de Chu tampoco basta para conservar la suya. Así mirado, ni Fan se perderá, ni Chu se conservará.»

LIBRO XXII. *VIAJE BOREAL DE ENTENDIMIENTO*[1]

I. Viajó Entendimiento hasta el norte y llegó a orillas del Río Misterioso;[2] subió al Monte Confuso,[3] y encontró con Silencioso No-actuar.[4] Dijo Entendimiento a Silencioso No-actuar:

—«Quisiera hacerte algunas preguntas: ¿Cómo es menester pensar, cómo se debe cavilar, para conocer el Tao? ¿A qué es menester aferrarse, cómo hay que proceder, para asentarse en el Tao? ¿Qué camino es menester seguir, de qué método es necesario usar, para obtener el Tao?»

Tres preguntas, a las que Silencioso No-actuar no respondió. Y no es que no quisiera responder, sino que no sabía cómo responder.

No habiendo obtenido respuesta, tornó Entendimiento al sur del Río Claro,[5] y subió a lo alto del Vacío de Duda,[6] donde vio a Estúpido Loco.[7] Hizo Entendimiento a Estúpido Loco las mismas preguntas, y Estúpido Loco dijo: —«¡Ah! Yo lo sé, y ahora te lo diré». Mas así como quiso hablar, olvidó lo que quería decir.

No habiendo obtenido respuesta, tornó Entendimiento al palacio del emperador; presentóse ante el Emperador Amarillo y le hizo las tres preguntas. El Emperador Amarillo le dijo:

—«Conócese el Tao cuando no se piensa ni cavila. En el Tao te asientas cuando a nada te aferras ni procedes de manera alguna. Obtiénese el Tao cuando no se sigue ningún camino ni de método alguno se usa.»

–«Nosotros dos lo sabemos –dijo Entendimiento al Emperador Amarillo–; ellos dos no lo saben; ¿quién tiene razón?»

–«Silencioso No-actuar tiene verdaderamente razón –dijo el Emperador Amarillo–, y Estúpido Loco lo parece. En cuanto a nosotros dos, después de todo no nos acercamos (a la verdad). El que sabe no habla, el que habla no sabe,[8] y por eso el sabio practica la enseñanza sin palabras.[9] El Tao no se puede obtener, y la Virtud no se puede alcanzar. La benevolencia se puede ejercitar, la justicia puede faltar, y los ritos son mutua hipocresía. De ahí que se diga: "Tras la pérdida del Tao, aparece la Virtud; tras la pérdida de la Virtud, aparece la benevolencia; tras la pérdida de la benevolencia, aparece la justicia; tras la pérdida de la justicia, aparecen los ritos. Los ritos son un huero adorno del Tao y el principio del desorden".[10] Por eso se dice: "El que practica el Tao, disminuye día a día (sus deseos), disminuye y disminuye hasta llegar al no-actuar; y como no actúa, nada hay que deje de hacer".[11] De presente, vuelto ya en cosa, si deseas retornar a la raíz,[12] ¿no ha de ser empeño harto difícil? Que fácil, ¡sólo lo será para los grandes hombres!

»La vida es discípula de la muerte; la muerte, principio de la vida.[13] ¿Quién puede conocer la ley que a una y otra rige? El nacimiento del hombre es una condensación de la energía vital. Su condensarse es la vida; su dispersarse, la muerte. Si así se acompañan la muerte y la vida, ¿por qué habría yo de congojarme? Pues los seres todos no son sino uno solo[14] A lo que se encuentra hermoso, considéraselo milagroso y admirable; a lo que se encuentra horrendo, considéraselo apestoso y podrido. Lo apestoso y podrido múdase en milagroso y admirable; y lo milagroso y admirable vuélvese en apestoso y podrido. Por eso se dice: "El universo mundo es una sola y única energía vital".[15] Y de ahí la mucha estima en que el sabio tiene a la unidad.»

Dijo Entendimiento al Emperador Amarillo:

–«Pregunté a Silencioso No-actuar, y Silencioso No-actuar no me respondió; no es que no quisiera responderme, es que no sabía qué responder. Pregunté a Estúpido Loco, y Estúpido

Loco en su corazón quiso decírmelo, pero no me lo dijo; no es que no quisiera decírmelo, sino que queriendo en su corazón decírmelo, olvidó lo que quería decir. Ahora te pregunto a tí, y tú lo sabes; ¿por qué dices, entonces, que no te acercas (a la verdad)?»

–«Silencioso No-actuar tiene verdaderamente razón –respondió el Emperador Amarillo– porque no sabe; Estúpido Loco parece tenerla, porque ha olvidado; y nosotros dos, después de todo, no nos acercamos (a la verdad), porque sabemos.»

Oyó Estúpido Loco estas razones, y tuvo para sí que el Emperador Amarillo era un buen conocedor de la palabra.

II. El Cielo y la Tierra poseen una grandísima belleza, mas nunca hablan de ella. Obedecen las cuatro estaciones a una brillante ley, mas nunca debaten acerca de ella. Fórmanse todos los seres conforme a una razón, mas nada dicen sobre ella. El sabio se remonta al origen de la gran belleza del Cielo y de la Tierra, y comprende la razón de todos los seres. Por eso el hombre perfecto no actúa, ni obran los grandes sabios: quiere decir que toman por dechado al Cielo y a la Tierra.

Unidos a éstos (al Cielo y la Tierra), son divina luminosidad y esencia suprema; unidos a aquéllos (a los seres) participan de sus cien mudanzas.[16] Del millón de seres, unos nacen, otros mueren, los unos redondos, los otros cuadrados, y nadie conoce su raíz. Florecen los millones de seres,[17] que existen desde la más remota antigüedad. Inmenso es el espacio entre los seis puntos cardinales, pero no sobrepasa los límites (del Tao). Diminuto es el pelo otoñal, mas de él depende cuando se forma. Nada hay en el mundo a lo que no se vea hundirse y flotar, flotar y hundirse; nada que en toda su existencia permanezca fijo y estable. El Yin y el Yang, las cuatro estaciones, se alternan observando cada una el orden que les toca. (El Tao), oscuro, existe como si no existiera; lleno de vida, es fuerza espiritual ı forma. Alimenta a todos los seres, sin que reparen en ello.

Se le nombra raíz primera; y quien conoce esto puede observar el Cielo.

III. Nie Que preguntó a Beiyi acerca del Tao, y éste le dijo:

–«Rectifica tu cuerpo, unifica tu visión, y la armonía del Cielo[18] vendrá a tí. Ahorra tu inteligencia, unifica tu juicio, y el espíritu permanecerá fijo en tí. La virtud se te mostrará en toda su belleza, y el Tao establecerá en tí su morada. Que tus pupilas semejen las del ternerillo recién nacido, y no te afanes en averiguar la ocasión de cuanto acaece.»

Aún no había terminado de decirlo, cuando Nie Que se quedó dormido. Infinito fue el contento de Beiyi, que luego se alongó cantando una canción que de este tenor decía: «Su cuerpo cual rama seca, cual fría ceniza su mente.[19] En verdad la realidad del Tao ha comprendido, que a sus opiniones no se ha tenido aferrado. En confusa ignorancia, vacía la mente, disputar con él no se puede. ¡Qué hombre éste!»

IV. Shun preguntó a Cheng: –«¿Puedo obtener el Tao y hacerlo mío?»

–«Si ni aun tu cuerpo es tuyo –le respondió–, ¿cómo podrá serlo el Tao?»

–«Si mi cuerpo no lo es mío –dijo Shun–, ¿de quién es?»

–«El Cielo y la Tierra –le respondió– son quienes te han confiado ese cuerpo. Tu vida no es tuya, sino que es la armonía que te han confiado el Cielo y la Tierra. Tu naturaleza no es tuya, sino que es el acomodamiento que te han confiado el Cielo y la Tierra. Tus hijos y nietos no son tuyos, sino que son las mudanzas que te han confiado el Cielo y la Tierra. Por eso cuando andas no sabes a dónde vas, cuando te quedas no sabes dónde agarrarte, cuando comes no sabes qué gusto tiene. Es la energía vital que se mueve entre el Cielo y la Tierra. ¿Cómo, pues, podrías obtenerlo y hacerlo tuyo?»

V. Confucio preguntó a Lao Dan:

–«Hoy que tenemos tiempo y comodidad, osaría preguntarle cuál es el Tao supremo.»

–«Has de ayunar –le dijo Lao Dan–, dominar tu mente, purificar tu espíritu,[20] despojarte de tu saber. ¡El Tao es un gran misterio del que no es fácil hablar! Sólo te daré una somera idea.

»Lo brillante nace de la oscuridad. Lo que tiene forma nace de lo que no la tiene. El espíritu nace del Tao. Las formas materiales nacen de la esencia sutil, y los millones de seres se engendran mutuamente según sus diferentes formas. Y así es como los de nueve orificios nacen del útero; y los de ocho, del huevo.[21] Cuando (el Tao) viene, no hay señal de su venida; y cuando se va, no trasciende ningún límite. No tiene puertas ni aposentos; extiéndese por los cuatro lados, y todo lo penetra en su inmensidad.[22] Quien siga el Tao verá robustecerse sus cuatro miembros, su pensamiento se hará penetrante, agudos sus sentidos; usará de su mente sin fatigarse, y no hallará estorbo al tiempo de acomodarse a los seres. El Cielo no puede menos de ser alto, la Tierra no puede menos de ser ancha, el sol y la luna no pueden menos de moverse, el millón de seres no puede menos de prosperar. ¡Ese es el Tao![23]

»La mucha erudición no es por fuerza verdadero saber, ni forzosamente inteligente el que sabe disputar.[24] El sabio ha roto con todo eso. Por mucho que le añadas, no verás que aumente; ni verás que disminuya por mucho que le quites. Es lo que el sabio ha de conservar. Insondable como el mar, imponente como una gran montaña,[25] cuando acaba torna a comenzar. Mueve según medida a todos los seres, sin que nada le falte. Mas el Tao de un hombre de honor, ¿acaso no es en su exterior donde se manifiesta? De él se proveen los millones de seres, y nada le falta. ¿No es ése, por ventura, el Tao?

»En el País del Centro hay un hombre que no es Yin ni tampoco Yang, y que habita entre el Cielo y la Tierra. Dícesele de momento hombre; un hombre que más tarde habrá de retornar a su original principio. Considerada desde su origen, la vida es

algo formado por condensación de la energía vital. Y bien que haya vidas largas y vidas cortas, ¿acaso es grande la diferencia entre ellas? Que no es la vida del hombre sino cosa de un instante. ¿Para qué, pues, andar distinguiendo el bien que hizo Yao y el mal que hizo Jie? Los frutos de los árboles y de la tierra[26] crecen según unas leyes; los humanos tratos, aunque difíciles y complicados, no dejan de guardar un orden. Cuando el sabio topa con humanos negocios, no los excusa; deja que pasen, y no se obstina. Acomodarse a las cosas armonizándolas, he ahí la Virtud; acomodarse a las cosas mudando con ellas, he ahí el Tao. Así prosperaron los emperadores,y así los reyes levantaron sus reinos.

»Vive el hombre entre el Cielo y la Tierra, y es su vida cual rayo de sol que atraviesa una rendija:[27] un puro instante. Florece el millón de seres, y nada deja de nacer; mudan y se debilitan, y nada deja de morir. Transfórmanse, y nacen; tórnanse a transformar, y mueren. Laméntanse de ello los seres vivientes, y el género humano por ello se entristece. Es liberarse de las ataduras naturales, destruir la natural envoltura; transformación y mudanza, las almas se van y los cuerpos las siguen. ¡Es el gran retorno! Lo que no tiene forma vuélvese en lo que tiene forma, y lo que tiene forma retorna a lo sin forma.[28] Esto es algo que todos los hombres conocen. No es algo de lo que sólo se ocupan los que han llegado (al Tao), sino que es la muchedumbre la que habla de ello. Los que han llegado no hablan de ello; los que hablan de ello no pueden llegar. Una clara visión no puede encontrarlo, y cualquier dialéctica es harto inferior al silencio. El Tao no se puede oir, y harto mejor que oir es taparse los oídos. A esto llaman el gran logro.»

VI. Dongguo zi preguntó a Zhuang zi: –«¿Dónde está lo que nombran Tao?»

–«No hay donde no esté»–respondió Zhuang zi.

–«Dígame un lugar» –insistió Dongguo zi.

–«En una hormiga» –dijo Zhuang zi.

–«¿Cómo en cosa tan baja?»

–«Pues también en una yerbecilla».

–«¿En cosa más baja aún?»

–«Y en una teja»

–«¿Cómo en cosa cada vez más baja?»

–«Y en la mierda y los meados»

Dongguo zi ya no dijo más.

–«Las preguntas del maestro –dijo Zhuang zi– ciertamente no llegan a tocar lo esencial. Un veedor de mercados llamado Huo preguntó a los matarifes cómo comprobar la gordura de los cerdos: cuanto más se hunde el pie al pisarlos, más claramente se ve.[29] No has menester de mayores evidencias, pues que el Tao no se aleja de las cosas. Así es el Tao supremo. Y también es así la gran Palabra. "General", "universal", "total",[30] son tres términos diferentes, mas se dicen de una misma realidad. Uno y el mismo es su significado.

»Probemos a movernos en su compañía por el palacio donde nada existe, y resumiendo los diferentes discursos, ¿no diremos que el Tao no tiene término ni fin? ¡Probemos con él a no actuar! ¡Qué quietud y cuánta paz! ¡Qué silencio y soledad! ¡Qué hoganza y armonía! Mi ánimo no tiene límites. A ninguna parte voy , ni tampoco sé a dónde he de ir. Voy y vengo, y no sé dónde debo quedarme. Parto y retorno, y no sé dónde está el fin. Me muevo sin rumbo por la inmensidad del espacio. La gran sabiduría penetra en el Tao, mas no alcanza a conocer sus límites. Lo que hace que las cosas sean cosas, no tiene un límite que de ellas lo separe;[31] mas las cosas sí tienen límites, es el llamado límite de las cosas. El límite de lo ilimitado, es lo ilimitado de los límites, y si hablamos de plenitud y vacuidad, de debilitamiento y disminución, aquél (el Tao) hace que las cosas sean plenas o estén vacías, aunque en él no hallarás plenitud ni vacuidad; hace que las cosas se debiliten o disminuyan, aunque en él no hallarás debilitamiento ni disminución; hace que las cosas tengan un principio y un final, aunque él no ha tenido un principio ni ten-

drá un final; hace que las cosas se reúnan y se dispersen, aunque en él no hay reunión ni dispersión.»

VII. A Hegan y Shennong[32] eran ambos discípulos de Laolong Ji. Apoyado en una mesita y la puerta cerrada, Shennong estaba durmiendo en pleno día. A mediodía A Hegan abrió la puerta, entró, y le dijo: –«¡Laolong ha muerto!» Levantóse en pie Shennong apoyándose en su bastón,[33] que luego dejó caer con ruido, y dijo entre risas:

–«Nuestro celestial maestro,[34] conocedor de que yo era un ser torcido, malo, disoluto y embustero, ha determinado de abandonarme y por eso ha muerto. ¡Se acabó! ¡El maestro ha muerto sin dejarnos las supremas palabras[35] que pudieran iluminarme!»

Habiendo oído estas razones, dijo Yangang Diao:

–«A quien es la encarnación del Tao vuélvense en busca de apoyo[36] los hombres de honor que en el mundo son. Hoy (vuestro maestro), que no había comprendido del Tao ni la millonésima parte de la punta de un pelo otoñal, ha muerto después de haber sabido guardar ocultas las palabras supremas; ¡cuanto más quienes son la encarnación del Tao! Lo miras y no tiene forma, lo escuchas y nada oyes; quienes de él hablan, lo nombran profunda oscuridad; de ahí que el Tao del que se habla no sea el Tao.»

En esto Gran Pureza preguntó a Infinito: –«¿Conocéis el Tao?»

–«No lo conozco» –respondió Infinito.

Después preguntó a No-actuar, y No-actuar respondió:

–«Conozco el Tao.»

–«El Tao que conocéis, ¿admite diferencias?» –tornó a preguntar.

–«Las admite» –respondió.

–«Y ¿cómo son esas diferencias?» –prosiguió preguntando.

–«El Tao que yo conozco –respondió No-actuar– puede ser

noble y puede ser vil, puede contraerse y puede expandirse. Esas son las diferencias del Tao que yo conozco.»

Gran Pureza hizo relación de tales razones a Sin-principio, y le preguntó:

–«De esta manera, Infinito no conoce el Tao y No-actuar sí lo conoce. ¿Quién de los dos dice verdad, y quién yerra?»

–«El que no conoce es profundo –respondió Sin-principio–, y el que conoce superficial. El que no conoce ha llegado al interior, y el que conoce se ha quedado en lo exterior.»

Entonces Gran Pureza, alzando la cabeza,[37] exclamó:

–«¡El no conocer es conocer! ¡Y el conocer es no conocer! ¿Quién conoce el conocimiento que consiste en no conocer?»

–«El Tao no se puede oír –dijo Sin-principio–, lo que se oye no es el Tao. El Tao no se puede ver, lo que se ve no es el Tao. El Tao no se puede declarar con palabras, lo que se declara con palabras no es el Tao. ¿Sabes que lo que engendra las cosas que tienen forma, él mismo no tiene forma? Al Tao no se lo debe nombrar.»

–«Quien responde cuando le preguntan por el Tao –añadió Sin-principio–, no conoce el Tao. El que pregunta por el Tao, tampoco ha oído nunca hablar de él. El Tao no admite preguntas, ni respuestas cuando se pregunta. Preguntar lo que no se puede preguntar, es pregunta vacía; responder lo que no se puede responder, es respuesta sin contenido. Con respuestas sin contenido a preguntas vacías, por fuera no se puede ver el universo, y por dentro no se puede conocer el Gran Principio. Y así no es posible cruzar las alturas del Kunlun, ni moverse libremente por la Gran Vacuidad.»

VIII. Luminosidad preguntó a No-ser:[38] –«¿Existís, o no existís?» A lo que No-ser no respondió.[39]

No habiendo obtenido respuesta, Luminosidad observó muy por menudo la apariencia de No-ser. Oscuro y vacío, en todo el día que lo estuvo mirando, no lo pudo ver; ni lo pudo oir, por más que prestó el oído; ni tocarlo, por mucho que palpó.[40]

–«¡Sublime! –exclamó Luminosidad–. ¡Quién pudiera llegar a semejante estado! A mí se me alcanza el no-ser, mas aún no se me alcanza la inexistencia del no-ser. Si cuando se quiere llegar al no-ser, el ser no se puede excusar, ¿cómo se podrá llegar a semejante estado?»

IX. El artesano que forjaba broches para el Condestable,[41] pese a sus ochenta años, no erraba en sus golpes ni un pelo. Díjole el Condestable: –«¿Es obra de vuestra destreza, o es que tenéis un método?»

–«Su siervo tiene un método[42] –respondió el artesano–. A los veinte años, este su siervo ya gustaba de forjar broches. No veía otra cosa; ni curaba de nada que no fuera broche. Y en este usar de su arte, ha podido acrecer su eficacia por no haberse dado a otros menesteres. ¡Cuanto más quien no actúa, y en nada se emplea! ¿Qué ser no vendrá en su ayuda?»

X. Ran Qiu preguntó a Confucio: –«¿Se puede conocer qué hubo antes de que existieran el Cielo y la Tierra?»

–«Se puede –dijo Confucio–. Lo antiguo y lo presente son iguales.»

Retiróse Ran Qiu sin la respuesta que buscaba. Otro día tornó a ver a Confucio, y le preguntó:

–«Ayer le pregunté: "¿Se puede saber qué hubo antes de que existieran el Cielo y la Tierra?", y el maestro respondió: "Se puede. Lo antiguo y lo presente son iguales". Ayer lo entendí claramente, pero hoy lo veo confuso. Osaría preguntarle qué significa esto.»

–«Ayer lo entendiste claramente –dijo Confucio– porque tu espíritu había comprendido de antemano el sentido de mi respuesta; hoy lo ves confuso, porque te esfuerzas por comprender encerrado en las apariencias.[43] No hay antiguo ni presente; no hay principio ni final. ¿Puede haber hijos y nietos si antes no ha habido hijos y nietos?»

No respondió Ran Qiu, y Confucio prosiguió diciendo:

–«¡Basta! ¡No respondas! No es la vida causa de la muerte, ni la muerte la que hace perder la vida. Muerte y vida, ¿ acaso no dependen la una de la otra? Cada una de ellas tiene su propio ser. ¿Hubo cosas antes de que existieran el Cielo y la Tierra? Lo que hace que las cosas sean cosas (el Tao), no es cosa. Las cosas no pudieron salir de lo anterior al Tao.[44] A partir de él hubo cosas, y este engendrarse de las cosas a partir de él ya no cesó. El amor del sabio por los demás hombres, que nunca cesa, también en esto se inspira.»

XI. Yan Yuan preguntó a Confucio: –«Hui ha oído decir al maestro: "No hay nada que despedir ni nada que acoger". Osaría preguntarle la razón de estas palabras».

–«Los hombres de la antigüedad –dijo Confucio– mudaban en su exterior, mas en su interior permanecían inalterados. Los hombres de hoy mudan en su interior, y por fuera no cambian. Quien cambia con las cosas, no cambia en su unidad interior. En completo sosiego se transforma, y también en completo sosiego no se transforma; se acomoda al mundo exterior en completo sosiego, y participa en las transformaciones, mas sin excederse jamás. Xiwei tuvo su corte en un bosque cercado; el Emperador Amarillo, en un jardín; Yu, en un palacio; Tang y Wu, en mansiones.[45] Si aun los hombres de honor, tales como los maestros de la escuela *ru* y de la escuela de Mo, han usado de la dialéctica del "es-no es" para atacarse mutuamente; ¡cuanto más los hombres de hoy! El sabio vive entre los seres sin causarles daño; y no causando daño a los seres, tampoco los seres le causarán daño a él. Sólo aquel al que ningún ser puede causar daño es capaz de tener trato con los hombres. ¡Oh bosques de las montañas! ¡Oh vastas llanuras! ¡Cuán grande contento procuráis a mi corazón! Mas aún no se ha extinguido ese contento, cuando ya empieza a brotar en mi pecho la tristeza. Cuando el contento o la tristeza vienen, no me es posible estorbarlo; y cuando

se van, tampoco lo puedo impedir. ¡Lástima! ¡El hombre mundano no es más que un albergue de las cosas! Conoce aquello con lo que ha tropezado, y no conoce aquello con lo que no ha tropezado; puede lo que puede,[46] y no puede lo que no puede. Hay cosas que no puede saber y cosas que no puede hacer, y esto es algo que no puede excusar. Afanarse por evitar lo que evitar no se puede, ¿no es harto de lamentar? La palabra perfecta es la ausencia de palabra; la acción perfecta es el no-actuar. Pretender que todo se reduce a lo que la inteligencia conoce es algo superficial en extremo.»

Tercera Parte:
LIBROS VARIOS
ZA PIAN

LIBRO XXIII. *GENGSANG CHU*

I. Entre los discípulos de Lao Dan contábase uno, nombrado Gengsang Chu, que había hecho particular aprovechamiento de la doctrina de su maestro. Y así había ido a establecerse en el norte, en la montaña Weilei; y de entre sus sirvientes había despedido a los que brillaban por su inteligencia, y había apartado de sí a quienes de entre sus concubinas eran dechado de virtud. Hacíase acompañar de gente simple y nada cultivada, y tomó a su servicio a los más diligentes y esforzados. Tres años habían pasado desde su llegada, y Weilei había tenido abundantes cosechas. Las gentes de Weilei se decían entre sí: –«Cuando Gengsang Chu vino a vivir entre nosotros, al principio nos pareció un hombre extraño. Ahora calculando en el corto espacio de un día nos parece que falta, y calculando a todo lo largo de un año nos parece que sobra.[1] ¡Si no es un gran sabio, cerca está de serlo! ¿Por qué no le nombramos, de común acuerdo, nuestro soberano, y le honramos como nuestro espíritu protector del suelo y de las mieses?»

Habiendo llegado a oídos de Gengsang Chu, que querían hacerle sentar cara al sur, dio señal de gran disgusto. Admiráronse sus discípulos, y entonces Gengsang Chu les habló y dijo:

–«¿Por qué, discípulos, os admiráis de mí? Cuando sopla el hálito primaveral, crecen las plantas todas; y cuando llega el otoño, todos los frutos maduran. ¿Acaso la primavera y el otoño

son así sin causa ni razón? No, sino que es la obra del Tao del Cielo. Tengo oído que el hombre perfecto se está inmóvil en su pequeño habitáculo,[2] en tanto que el pueblo vive alborotado sin saber a dónde va. Ahora las pequeñas gentes de Weilei quieren hacerme ofrendas y honrarme[3] entre el número de los grandes sabios. ¿Acaso no concitaré entonces las miradas de los hombres? De ahí que me veáis mohino, como que pienso en las palabras de Lao Dan.»

–«No es así –dijeron los discípulos–. Es como un arroyo de ocho o dieciséis pies,[4] en el que un pez grande no puede dar la vuelta, mientras los pececillos[5] se mueven con toda comodidad; o como un montecillo de unos pocos pasos o pocas varas,[6] en el que un animal muy grande no puede ocultar su cuerpo, en tanto que una zorra se puede esconder muy a su comodidad. Y por eso, honrar a los sabios y nombrar a los más capaces, y promover a los hombres de ley y concederles beneficios, es lo habitual desde los remotos tiempos de Yao y de Shun. ¡Cuanto más no lo hicieran las gentes de Weilei! ¡Conceda, pues, el maestro con su deseo!»

–«¡Vengan acá los mocitos! –dijo Gengsang Chu–. Por grande que sea un animal, que aun tragarse pudiera un carro entero, si abandona la montaña en que vive, no podrá evitar la desgracia de la trampa o de la red; y por grande que sea un pez, aun capaz de tragarse un barco, si sale fuera del río y queda en seco, hasta las hormigas podrán hacerle sufrir. De ahí que las aves y las bestias no se hallen incómodas en las alturas, ni los peces y los trioníquidos en las profundidades. Por lo mismo, el hombre que quiera preservar enteros su cuerpo y su vida, sólo ha de mantener oculta su persona, sin que le fatigue lo profundo y alejado de su retiro.

»Además, ¿qué hicieron aquellos dos señores (Yao y Shun) para que se les elogie y ensalce? Sus distinciones dialécticas son tan disparatadas como derribar los muros de una casa para dejar el terreno baldío;[7] o como escoger uno a uno los cabellos para peinarlos, o contar los granos antes de cocerlos. ¿Cómo podría

salvar al mundo tamaña menudencia? Cuando se ensalza a los sabios, la gente se pelea; cuando se confían los cargos a los más inteligentes, la gente mutuamente se roba. Son métodos que no bastan para hacer honesto al pueblo. En éste verás cómo, movidos de su extremada avidez de ganancia, el hijo mata al padre, y el vasallo a su príncipe; y verás robar a plena luz, y abrir boquetes en los muros a mediodía. Mirad lo que os digo: el origen de este caos se remonta ciertamente a los tiempos de Yao y de Shun, y sus frutos se prolongarán hasta mil generaciones, pues sin duda al cabo de mil generaciones los hombres proseguirán devorándose los unos a los otros.»

II. Nanrong Chu, admirado, se enderezó sobre su asiento y dijo: –«Una persona entrada en días, como Chu, ¿en qué ha de ejercitarse para alcanzar el estado de que ha hablado?» A lo que Maestro Gengsang respondió:

–«Conserva entero tu cuerpo, preserva tu vida y no dejes que las preocupaciones ocupen tu pensamiento. Si así haces durante tres años, alcanzarás el estado del que he hablado.»

–«En lo tocante a la forma de los ojos –dijo Nanrong Chu–, no sé yo que haya diferencia entre unos y otros, mas los ciegos no pueden ver; en lo tocante a la forma de los oídos, tampoco sé que haya diferencia entre unos y otros, mas los sordos no pueden oir; en lo que toca a la forma de la mente, tampoco sé que haya diferencias entre unas y otras, mas los locos no pueden sentir contento de sí. Entre unas formas y otras existe una gran semejanza;[8] mas ¿no será acaso que hay algo[9] en medio que estorba que unos seres puedan comunicarse con otros, por mucho que se esfuercen? Ahora le dice a Chu: "Conserva entero tu cuerpo, preserva tu vida y no dejes que las preocupaciones ocupen tu pensamiento". ¡Por más que Chu se esfuerza en aprender el Tao, no pasa más allá de sus oídos!»

–«Nada más puedo decirte –dijo Maestro Gengsang–. Una pequeña avispa no se puede transformar en una grande oruga de

la soja;[10] una gallina de Yue no puede empollar un huevo de cisne, pero sí una de Lu. Entre una gallina y otra no hay diferencia en cuanto a su naturaleza, y la razón de que una pueda y la otra no, no la has de hallar sino en su diferente capacidad: la una es muy grande, la otra muy pequeña. Pues bien, ahora mi capacidad es pequeña, y no basta para transformarte. ¿Por qué no vas al sur a ver a Lao zi?»

Provisto del viático, viajó Nanrong Chu durante siete días con su noches, hasta llegar al lugar donde vivía Lao zi.

–«¿Vienes de Gengsang Chu?» –le preguntó Lao zi.

–«Sí» –respondió Nanrong Chu.

–«Y cómo es que traes tan numeroso séquito?» –le preguntó Lao zi.

Nanrong Chu, espantado, volvió atrás la mirada.

–«¿No sabes lo que quiero decir?» –tornó a preguntar Lao zi.

Bajó la cabeza Nanrong Chu, todo corrido, y alzando luego la mirada al cielo, lanzó un suspiro y dijo:

–«Es el caso que ahora he olvidado la respuesta, y por eso he olvidado lo que quería preguntar.»

–«¿Qué quieres decir?» –preguntó Lao zi.

–«Si no sé –dijo Nanrong Chu–, la gente dirá que soy un estúpido;[11] y si sé, pondré en peligro mi persona. Si no soy benevolente, haré daño a los demás; y si lo soy, será mi persona la que corra peligro. Si no soy justo, causaré tuerto a los otros; y si lo soy, seré yo mismo el que estará en peligro. ¿Cómo podría yo excusar esto? Son tres razones que afligen y fatigan a Chu. Desearía, pues, siguiendo el consejo de Gengsang Chu, preguntarle acerca de ellas.»

–«Cuando he visto antes tu ceño –dijo Lao zi–, he sabido lo que pensabas; ahora que has hablado, ya no me cabe duda alguna. Estás confuso y desconcertado,[12] como el niño que ha perdido a sus padres, o como el que busca algo en el mar con una pértiga. Pareces un desterrado, ¡completamente perdido! Quieres retornar a tu verdadera naturaleza, mas no sabes por dónde. ¡Qué pena!»

Pidió licencia Nanrong Chu para entrar en su casa, y se ejercitó en la práctica de asumir lo bueno y rechazar lo malo. Al cabo de diez días, sintiéndose apesadumbrado, fue de nuevo a ver a Lao zi. Díjole Lao zi:

–«Te has purificado. ¿Por qué, entonces, esa pesadumbre y desasosiego? Se ve que sale al exterior todo lo malo que resta dentro de tí. Si no se dominan las ataduras externas, acabarán por ahogar el interior; si no se dominan las ataduras internas, estorbarán el exterior. Y cuando el exterior y el interior se hallan obstruídos, no es posible conservar el Tao y su Virtud; ¡y más cuando sólo se está en el camino de aprenderlo!»

–«Cuando un aldeano cae enfermo –dijo Nanrong Chu–, y su vecino viene a preguntar por su estado, el enfermo puede hablar de su mal, con lo que, aunque siga enfermo, es como si no lo estuviera.[13] En cambio Chu, cuando oye hablar del gran Tao, es como si tomara una medicina que agravara su mal. Así que lo único que Chu desea oir son los principios que se han de observar para curar de la propia vida.»

–«He aquí los principios para el cuidado de la propia vida –dijo Lao zi–: ¿Puedes abrazar el Uno? ¿Puedes no perderlo?[14] ¿Puedes conocer lo fausto y lo infausto sin consultar los caparazones de tortuga o echar las suertes de la milenrama?[15] ¿Puedes pararte? ¿Puedes retirarte? ¿Puedes dejar de buscar en los demás y buscar dentro de tí? ¿Puedes mantenerte libre y sin ataduras? ¿Puedes conservar tu simplicidad y tu ignorancia? ¿Puedes volverte un niño pequeño?[16] Los niños pequeños están todo el día llorando, y su garganta no enronquece: tan perfecta es su armonía;[17] tienen apretados los puños todo el día sin aflojar las manos: conservan su virtud original; miran fijamente todo el día, sin mover los ojos: el mundo exterior no existe para ellos. Cuando andan no saben a dónde van, y cuando están en un sitio no saben lo que hacen. Acomódanse al curso natural de las cosas, y junto con ellas se dejan mecer por las olas. Ahí tienes los principios para el cuidado de la propia vida.»

–«Entonces –dijo Nanrong Chu–, ¿es ésa la virtud del hombre perfecto?»

–«No –respondió Lao zi–. Eso sólo es la liberación de una mente obstruída; ¿podrás alcanzarla? El hombre perfecto busca su alimento en la Tierra y en el Cielo su contento;[18] no se desasosiega por el beneficio o el perjuicio que pueda recibir de los hombre o de las cosas; no se comporta de forma extraña y singular; no se empeña en idear trazas; no se da a los mundanos negocios; va en total libertad, y viene ignorante y simple. Tales son los principios para el cuidado de la propia vida.»

–«Si hago así –dijo Nanrong Chu–, ¿alcanzaré la perfección?»

–«Aún no –respondió Lao zi–. Ya te he dicho: "¿Puedes volverte en un niño pequeño?" El niño pequeño se mueve sin saber lo que hace, anda sin saber a dónde va; es su cuerpo cual rama seca, y como cal muerta su mente. Cuando eres así, ni la desgracia te alcanza, ni hasta tí la dicha viene. No existiendo para tí ni desgracia ni dicha, ¿acaso podrás padecer calamidad de los hombres?»

III. El hombre cuya mente está en completa calma irradia celeste luz.[19] Irradiando celeste luz, los hombres le ven como hombre, y las cosas cual cosa le ven.[20] Sólo el hombre que ha sabido perfeccionarse puede cultivar la virtud permanente; y poseyendo la virtud permenente, los hombres en él toman refugio, y el Cielo le favorece. Porque las gentes en él toman refugio, nómbranle hombre del Cielo; y hijo del Cielo le llaman, pues que del Cielo favor recibe.

IV. Los que quieren aprender se empeñan en aprender lo que no pueden aprender. Los que quieren hacer algo, afánanse por hacer lo que no pueden hacer. Los que quieren argüir, esfuérzanse por argüir lo que no pueden argüir. La más alta perfección es saber detenerse allí donde ya no se puede saber más. Si no haces así, el torno del Cielo[21] te destruirá.

V. Disponer las cosas para cuidar del cuerpo, sumirse en la ausencia de cavilaciones para alimentar la mente, cultivar el propio interior para comprender a los demás seres.[22] Si haces así, caigan sobre tí todos los males del mundo, que ya no serán obra del hombre, sino que vendrán del Cielo; y ya no podrán turbar tu virtud acabada, ni entrar hasta la terraza de tu espíritu.[23] La terraza del espíritu tiene el dominio, mas ignorando que lo tiene, no podrá ejercerlo de intento.

Cuando un hombre se vuelca hacia el exterior sin conocer su verdad interior, todos y cada uno de sus actos son inadecuados. Las cosas exteriores entran en él, mas en él no se asientan, y cada vez más pierde su original verdad. Al que hace el mal de forma manifiesta, los hombres le castigan con la muerte; quien hace el mal a hurto de todos,[24] recibe el castigo de los propios espíritus.[25] Si puedes presentarte abiertamente ante los hombres, y también ante los espíritus, podrás obrar solo (sin tener de qué arrepentirte).

Los que se esfuerzan en su perfección interior,[26] actúan sin dejar nombre; quienes se afanan en lo exterior, ponen todo su ánimo en conseguir riquezas.[27] Quienes actúan sin dejar nombre, brillan siempre;[28] los que ponen todo su ánimo en conseguir riquezas no son más que mercaderes. No hay más que ver de qué guisa caminan, tan empinados y con ese talle tan seguro de sí mismo. A quienes se acomodan enteramente a las cosas, las cosas se les someten;[29] mas quienes no encajan con las cosas,[30] ni aun su propio cuerpo son capaces de soportar. ¿Cómo podrían, pues, sufrir a los demás hombres? El que no puede sufrir a los demás hombres no tiene amor, y el que no tiene amor es de todos abandonado. No hay arma más afilada que el ánimo, que aun la espada *moye* le va a la zaga;[31] ni hay bandido mayor que el Yin y el Yang,[32] del que nada de cuanto hay entre el Cielo y la Tierra escapa. No es, empero, el Yin-Yang el que despoja a los hombres, sino que es su propia mente la que los empuja.

VI. El Tao todo lo penetra. Todas las cosas se dividen y se completan, se forman y se destruyen.[33] El detestar la división, débese al deseo de entereza; y se aborrece la entereza porque una vez que se tiene se sigue buscando sin cesar. Por eso si el espíritu se vuelca hacia el exterior y no retorna, ya llega cerca la muerte; pues si el espíritu se vuelca hacia el exterior y algo obtiene, esto no es otra cosa que la muerte. El que destruye su naturaleza original y sólo el cuerpo posee, es igual que un espectro. Considerar que lo que tiene forma es semejante a lo que no la tiene (al Tao), es haber alcanzado un estable quietud.

Sale y no tiene origen; entra y no hay orificio.[34] Existe, mas en ningún lugar está. Dura, pero no tiene principio ni fin. Aquello de donde los seres salen sin que se vea orificio, existe realmente. Existe realmente, mas no está en ningún lugar: es espacio. Dura, pero no tiene principio ni fin: es tiempo. Es vida, es muerte, es salir, es entrar. Entra y sale sin que se vea su forma, y a esto llaman puerta del Cielo.[35] La puerta del Cielo es el No-ser. Todos los seres salen del No-ser. El Ser no se puede engendrar a partir del Ser, sino que por fuerza ha de salir del No-ser; mas el No-ser absolutamente no es. Ahí es donde mora oculta la mente del sabio.

VII. El conocimiento de los antiguos tuvo un límite. ¿Dónde estaba ese límite? Algunos pensaban que nada existió en el origen del universo; límite éste al que nada puede añadirse. Otros, de menor conocimiento, sostenían que hubo seres; tenían la vida por vagabunda miseria,[36] y la muerte por retorno al hogar, con lo cual ya hacían entre ellas diferencia. Otros, de menor conocimiento aún, decían que al principio nada había, que después surgió la vida, y que al improviso la vida muere; tenían el no-ser por cabeza, la vida por tronco y la muerte por rabadilla.[37] A quien es capaz de conocer que ser, no-ser, muerte, vida, son una y la misma cosa, a ése tengo por amigo. Aunque haya diferencia entre los tres,[38] pertenecen a un mismo linaje.[39] Los Zhao y los

Jing son familias nombradas de altos dignatarios, y los Jie una famosa familia feudal: no son la misma familia.[40]

La vida es hollín.[41] Distinguiendo se dice que la verdad no es algo fijo. Dícese que la verdad no es algo fijo, y realmente no se debiera decir. Esto, empero, no es fácil de saber. Es como el gran sacrificio de la duodécima luna, cuando se ofrendan las cuatro extremidades y las cinco vísceras de la víctima:[42] se puede y no se puede separar las partes.[43] O como el que visita una mansión y, después de recorrer sus salones y sus alcobas, va a la letrina.[44] Estos ejemplos ilustran lo mudable que es la verdad.

Permítaseme declarar por qué la verdad no es estable. Tomamos la vida como principio, y la inteligencia por maestro, y así es como nacen la verdad y el error. Ciertamente existe una diferencia entre nombre y realidad, y de ahí que cada uno se erija en señor y apremie a los demás a que le tomen como ejemplo, y que lleguen a sacrificar su vida como respuesta. Y de esta manera júzgase inteligente al que brilla, y estúpido al que permanece oculto; punto de honor el éxito, y oprobiosa la estrechez. Mudable verdad, los hombres de hoy ¡semejan en su conocimiento a la cigarra y a la tortolilla![45]

VIII. Cuando en el bazar pisamos el pie de alguien, nos disculpamos por el descuido; si es el hermano mayor el que pisa al pequeño, siente pena y le consuela;[46] si es un pariente mayor (el padre o la madre), lo deja estar. Por eso se dice: la perfección en los ritos no sabe de diferencias entre «yo y los demás», la perfecta justicia[47] no sabe de diferencias entre «las cosas y yo», la perfecta inteligencia no sabe de trazas, la perfecta benevolencia no sabe de parentescos,[48] la perfecta lealtad no sabe de prendas.

IX. Es menester disipar la confusión del ánimo, romper las ataduras de la mente, eliminar los impedimentos de la virtud, re-

mover los obstáculos del Tao. Honores, riquezas, ostentación, poder, fama y lucro son las seis cosas que confunden el ánimo. El talante, los movimientos, el semblante, el discurso, el porte y la voluntad son las seis cosas que atan la mente. Odio, deseo, alegría, enojo, tristeza y gozo son las seis cosas que impiden la virtud. Rechazar, aceptar, tomar, dar, conocer y poder son las seis cosas que estorban el Tao. Si no turban tu pecho estos cuatro senarios, podrás mantenerte en perfecto equilibrio; manteniéndote en perfecto equilibrio, tendrás sosiego; estando sosegado, verás con claridad; viendo claramente, alcanzarás la vacuidad; en la vacuidad, no actuarás sin que nada dejes de hacer. El Tao es lo que la virtud venera; la vida es el resplandor de la virtud; la naturaleza es la esencia de la vida. El movimiento de la naturaleza es acción; si la acción viene del hombre es pura pérdida. Conocer es tomar contacto; conocer es imaginar trazas; el conocer hay cosas que no puede conocer, como el ojo que bizquea. Actuar sólo cuando no se puede menos, se llama virtud; actuar sin que el yo intervenga,[49] se llama orden: términos opuestos, mas las realidades se acuerdan.

X. Yi fue diestro en acertar con las flechas un blanco pequeñísimo, pero torpe a la hora de impedir que las gentes le elogiaran. Los sabios son diestros en lo que toca al Cielo, pero torpes en lo tocante a los hombres. Sólo el hombre perfecto sabe ser diestro con el Cielo y también tratar a los hombres. Sólo los animales[50] pueden vivir como animales, sólo los animales pueden unirse al Cielo.[51] El hombre entero ¿conoce el Cielo?, ¿conoce el Cielo del hombre? ¡Y más cuando ignoro si soy Cielo o soy hombre!

XI. Si un gorrión pasa volando delante de Yi, no hay duda en que éste lo cazará, pues tiene capacidad para hacerlo. Si consideramos el mundo como una jaula, los gorriones no hallarán lugar por donde escapar. Por eso Tang enjauló a Yi Yin

nombrándole su cocinero,[52] y el duque Mu de Qin enjauló a Boli Xi con cinco pieles de cordero.[53] De modo y manera que a nadie podrás ganarte si no es usando de aquello a lo que tiene afición.

XII. Aquel a quien han cortado un pie no se siente atado por las normas; está más allá de la reprobación o del elogio. Un condenado, cuando en su forzado trabajo ha de subir a lo alto, no tiene temor, pues que está más allá de la vida y la muerte. El que no responde a las amenazas[54] es que ya no distingue entre los demás y el propio yo; y no distinguiéndolo, ha alcanzado el estado de unión con el Cielo. Y así, venerado, no se alegra, ni se enoja si humillado. Sólo el que se hace uno con la armonía del Cielo puede alcanzar ese estado. Enójase sin enojarse, y así su enojo nace del no-enojo; actúa sin actuar, y así su actuar nace del no-actuar. Si buscas el sosiego, calma tu hálito; si buscas la entereza de tu espíritu, sigue a tu mente; si buscas obrar rectamente, confíate a la necesidad. Obrar sólo cuando no se puede menos, he ahí el Tao del sabio.

LIBRO XXIV. *XU WUGUI*

I. Xu Wugui, introducido por Nü Shang, se presentó ante el marqués Wu, señor de Wei. Díjole éste por confortarle:

–«¡Cuánta fatiga la del maestro! Vivir retirado en la montaña es cosa asaz de dura y penosa; por eso se ha dignado venir a ver a mi humilde persona.»

–«Soy yo el que ha venido a confortar a su señoría –replicó Xu Wugui–. ¿Qué tiene su señoría que pueda confortarme? Si su señoría colma sus deseos y acrece sus gustos y desamores, su naturaleza y su vida estarán enfermas; mas si renuncia a sus deseos y echa de sí gustos y desamores, serán sus oídos y sus ojos los que adolecerán. Así pues, soy yo el que ha de confortar a su señoría. ¿Qué tiene su señoría que pueda reconfortarme?»

Perplejo, el marqués Wu no replicó. A poco rato, Xu Wugui dijo:

–«Le diré a su señoría lo que tengo observado sobre las artes caninas. Los perros de inferor condición se contentan con llenarse la panza; tienen el natural de los gatos.[1] Los de mediana condición, parecen mirar al cielo. Los de condición superior, parecen haberse olvidado de su unidad.[2] Pues bien, mis observaciones sobre las artes caninas no se pueden comparar con lo que tengo observado sobre las artes equinas. Lo que sobre las tales artes tengo observado es que los caballos de líneas rectas como tiradas a cordel y de curvas como tiradas a gancho, de figuras cuadradas como trazadas a escuadra y de redondas como

a compás, los tales caballos son los mejores de un estado; mas muy lejos quedan de los mejores caballos del mundo. Los mejores caballos del mundo poseen condiciones que les vienen del Cielo; parecen hallarse perdidos, como si se hubieran olvidado de sí mismos; tan raudo es su galopar, que ni aun polvareda deja tras de sí, y nadie sabe dónde acaba.»

Rompió a reír el marqués de Wu del grande contento que recibió oyendo aquello.

Cuando Xu Wugui salió, Nü Shang le dijo:

–«¿Cómo es que sólo el maestro ha sabido contentar de esa manera a nuestro soberano? Que por complacerle, le he hablado todo cuanto se podía hablar acerca de las *Poesías*, de la *Historia*, de los *Ritos* y de la *Música*,[3] y le he hecho relación de todo cuanto se podía decir acerca del arte de la guerra de Tai Gong,[4] y también le he prestado grandes servicios, que ni contar se pueden; y hete aquí que jamás mi soberano llegó a mostrar los dientes en una sonrisa. Ahora, pues, ¿qué le ha dicho el maestro para causarle tan grandísimo regocijo?»

–«¡Lo solo que he hecho –dijo Xu Wugui– ha sido darle noticia de mis observaciones sobre los perros y los caballos!»

–«¿Sólo eso?» –dijo Nü Shang.

–«¿Acaso no habéis oído hablar de los desterrados del país de Yue? A los pocos días de haber dejado su país, sólo se alegran cuando ven a un conocido; cuando ha pasado un mes, ven a alguien de su país y ya se alegran; al cabo del año, se alegran sólo con ver a alguien que se parezca a la gente de su país. ¿No significa esto que cuanto más tiempo pasa desde que se deja a los viejos amigos, más profunda es la añoranza que de ellos se siente? Un hombre que ha huido al yermo,[5] donde la maleza[6] cierra los senderos por los que andan las comadrejas, cuando ese hombre, después de habitar por largo tiempo en aquellas soledades, oye humanos pasos, cólmase de contento, ¡y más si oye cerca las voces o las risas de un hermano o de alguno de sus deudos! Pues bien, ¡largo tiempo ha que al oído de nuestro soberano no sonaban razones de un hombre verdadero!»

II. Habiendo ido Xu Wugui a ver al marqués Wu de Wei, díjole éste:

–«Largo tiempo ha que el maestro abandonó a mi humilde persona: se apartó a los bosques de la montaña, donde se ha estado alimentando de bellotas y castañas, y comiendo puerros y ajos silvestres. ¿Por ventura ya se siente viejo? ¿O acaso quiere gustar el sabor de una jugosa renta? ¿O es que mi humilde persona ha recibido la bendición de los espíritus protectores del país?»

–«Wugui nació en una familia pobre y humilde –dijo a esto Xu Wugui–, y no es su deseo lograr una jugosa renta de su señoría, sino que ha venido a confortar a su señoría.»

–«¿Cómo y que ha venido a confortarme?» –dijo el soberano.

–«A confortar el espíritu y el cuerpo de su señoría» –respondió.

–«¿Qué quiere decir?» –preguntó el marqués Wu.

–«El Cielo y la Tierra alimentan y crían a todos por igual –dijo Xu Wugui–; el que se ha elevado a lo más alto no tiene por qué creerse noble y repetable, ni el que permanece en lo más bajo tenerse por vil y despreciable. Ahora bien, su señoría, soberano de miles de carros, hace padecer a su pueblo con sus exacciones, sólo por dar contento y gusto a sus ojos, oídos, nariz y boca. Por ello su espíritu no está satisfecho. El espíritu gusta de la armonía y detesta el egoísmo. El egoísmo es una enfermedad, y por eso el venir a confortarle. Sólo resta conocer por qué ha contraído ese mal su señoría.»

–«Largo tiempo ha que deseaba ve al maestro –dijo el marqués Wu–. Quiero amar a mi pueblo, y practicar la justicia dejando de hacer la guerra. ¿Está bien eso?»

–«No –respondió Xu Wugui–. Amar al pueblo es comenzar a arruinarle. Practicar la justicia dejando de hacer la guerra es origen de una nueva guerra. Si su señoría empieza por actuar así, es harto probable que no salga con su intento. El éxito y el buen nombre son herramientas del mal. Aunque su señoría ejercite la benevolencia y la justicia, ¡cuán cerca estará de la hipo-

ía! Toda apariencia de virtud crea un estado de hipocresía. o éxito acarrea engreímiento. Todo cambio provoca una gue- :xterior. Su señoría no debe hacer alarde de sus tropas en for- ión al pie de Lijiao,[7] ni reunir a sus infantes y caballeros de- e del palacio Zitan. No ambicione en contra de toda razón; ıse de artimañas para triunfar de los hombres, ni de trazas ı superarles, ni de la guerra para derrotarles. Si se mata a la :e del país enemigo, y se conquistan sus tierras, por alimentar ropio egoísmo y satisfacer al propio espíritu, ¿qué provecho de haber en semejante guerra? ¿Dónde estará la llamada vic- ı? Más vale que su señoría cese de guerrear y se dé a cultivar erdad de su mente, que así podrá acomodarse a la esponta- lad natural del Cielo y de la Tierra y no la perturbará. Así su blo podrá evitar la muerte. ¿Por qué, pues, ha de deliberar su ría sobre si debe, o no, acabar con la milicia?»

[II. El Emperador Amarillo fue a visitar a Gran Kui[8] en el ıte Juci. Fangming conducía el carruaje, y Changyu iba ıtado a su derecha. Abrían la marcha Zhangruo y Xipeng, y ıhun y Huaji seguían detrás. Cuando llegaron a la desierta ura de Xiangcheng, estos siete sabios se extraviaron y no aban a quien preguntar el camino.

Estando en esto, quiso la fortuna que toparan con un mo- lo que pastoreaba una manada de caballos. Preguntáronle el ıino diciendo:

-«¿Conoces el monte Juci?»

-«Sí» –respndió.

-«¿Sabes dónde habita Gran Kui?» –prosiguieron pregun- lo.

-«Sí» –respondió.

-«¡Extraño muchacho! –exclamó el Emperador Amarillo–. : no sólo conoce el monte Juci, pero que aun sabe donde está ıorada de Gran Kui. Permite que te pregunte cómo se ha de ernar el mundo.»

–«Para gobernar el mundo –dijo el muchacho– basta con hacer lo que hago yo. ¿Para qué enredar las cosas? Cuando yo era niño me paseaba dentro de los seis puntos del espacio, y así es como me tomó un mal en los ojos, que todo lo veía confuso. Entonces, un hombre entrado en años me dio este consejo: "Monta en el carro del sol y viaja por la desierta llanura de Xiangcheng". De presente, mi mal se ha aliviado y ya puedo pasear más allá de los seis puntos del espacio. Gobernar el mundo es lo mismo; ¿para qué enredar las cosas?»

–«El gobierno del mundo –dijo el Emperador Amrillo– no es negocio que te incumba; mas con todo, permite que te pregunte cómo se ha de gobernar el mundo.»

El muchacho rehusaba responder, mas como el Emperador Amarillo insistiera, dijo finalmente:

–«¿Qué diferencia hay entre el que gobierna el mundo y el que pastorea una manada de caballos? ¡Éste sólo estorba que algo pueda hacer daño a los caballos!»[9]

El Emperador Amarillo se postró en tierra, tocó tres veces el suelo con la frente, y luego de nombrarle maestro celestial, se despidió del muchacho.

IV. Los pensadores no se sientes felices si no andan a vueltas con sus cavilaciones; los dialécticos no se sienten felices si no están debatiendo; los veedores no se sienten felices si no tienen causas que inquirir:[10] todos ellos están atados por algo que les es exterior.

Los que hacen ostentación ante el mundo,[11] gozan del favor de la corte. Los de mediana condición,[12] tienen por gran honra títulos y rentas. Los hombres fuertes hacen alarde venciendo las dificultades. Los hombres valientes se enfrentan al infortunio. Los hombres de guerra gustan del combate. Los eremitas consagrados a la ascesis se apegan a su reputación. Los hombres de leyes multiplican las ordenanzas. Los ritualistas curan mucho de su compostura. Los que cultivan la benevolencia y la justicia es-

timan altamente el humano trato. Cuando el labrador no tiene trabajo que hacer en el campo, no está tranquilo. Cuando el mercader no tiene negocio que tratar, no está contento. Los hombres del pueblo se esfuerzan cuando están ocupados en sus cotidianos quehaceres, y los artesanos de todo oficio se sienten animosos cuando manejan sus herramientas. El avaro que no puede acumular riquezas está lleno de cuidado, y afligido el arrogante cuando no tiene poder. El hombre que se aferra locamente al poder y a las riquezas gusta de las mudanzas y alborotos, que luego que halla ocasión no deja de usar de ellos, no siendo capaz de tenerse quieto. Todos estos hombres se mueven al ritmo del tiempo, incapaces de mudanza alguna en las cosas.[13] Fatigan su cuerpo y su mente, y se hunden en medio del millón de seres; llegan al final de sus días sin despertar de su ilusión. ¡Qué grande lástima!

V. Zhuang zi dijo a Hui zi: –«Si un arquero da en el blanco sin haberlo antes fijado, se le dice excelente arquero; y así, todos los hombres serían como Yi. ¿Se puede decir esto?»

–«Se puede» –respondió Hui zi.

–«Si en el mundo no hay una verdad común –prosiguó diciendo Zhuang zi–, «sino que cada cual tiene su particular verdad, todos los hombres serían como Yao. ¿Se puede decir esto?»

–«Se puede» –respondió Hui zi.

–«Entonces –dijo Zhuang zi–, de las cinco escuelas: la de los letrados *ru*, la de Mo, la de Yang, la de Bing,[14] cuatro que con la del maestro hacen cinco, ¿cuál de ellas es la verdadera? ¿O esto es acaso como lo de Lu Ju? Al que uno de sus discípulos dijo un día: "Ya he aprendido la doctrina del maestro, como que ya soy capaz de calentar en invierno un caldero de tres patas y de hacer hielo en pleno verano".[15] Y Lu Ju le replica: "Eso es atraer el Yang con el Yang, y el Yin con el Yin, pero no es mi doctrina. Ahora te la mostraré". Y después de templar dos *se*,[16]

acomodó uno en el salón y el otro en un aposento. Cuando luego tocó la nota *gong* en el uno, la misma nota *gong* vibró en el otro; tocó después la nota *jue* en el uno, y la misma nota *jue* vibró en el otro.[17] Y era así porque ambos *se* estaban acordados. De haber estado una sola cuerda desacordada, sin poder armonizar por tanto con las cinco notas, al tocarlo hubiesen vibrado las veinticinco cuerdas del otro *se*, mas nunca dieran sonidos diferentes, como que el del primero era el sonido dominante. ¿No será algo parejo lo que acaece entre las cinco escuelas?»

–«Cuando los letrados *ru* –replicó Hui zi–, y los seguidores de Mo, y los de Yang, y los de Bing, disputan conmigo, y me refutan con sus razones y tratan de imponerse a voces, nunca llegan a demostrar que esté yo en el error. ¿Cómo, pues, se me podría comparar con ellos?»

–«Un hombre de Qi –dijo Zhuang zi– despachó a su hijo al estado de Song; le mandó que, como mutilado, hiciera labor de portero; tenía una campanilla, mas llevábala bien envuelta y atada por que no se le estropeara; un hombre buscaba a su hijo perdido sin salir nunca del lugar donde vivía. ¡Igualito que esto (son las disputas entre las escuelas)! Un hombre de Chu que se alojaba en casa ajena regañó furioso[18] al portero. A media noche, estando solo con el barquero, riñó con él: antes de que la barca hubiera alcanzado la orilla, ya se había ganado su enemiga.»[19]

VI. Un día que Zhuang zi acompañaba un entierro, acertó a pasar ante la tumba de Hui zi. En ese momento, volvió la cabeza y dijo a los que le seguían:

–«Un hombre de Ying se ponía una mota de yeso, tamaño de un ala de mosca, en la punta de la nariz, y luego pedía a Shi el Carpintero que se la quitara con su hacha. Shi el Carpintero blandía el hacha con ruido de aire, y la descargaba con fuerza: la mota desaparecía sin daño alguno de la nariz. A todo esto el hombre de Ying no se alteraba un ápice. Oyó hablar del caso el príncipe Yuan del estado de Song, y llamando a su presencia a

Shi el Carpintero, le dijo: "Muéstramelo, que yo lo vea". A lo que Shi el Carpintero respondió: "Antes este su siervo podía hacerlo, mas su oponente ha tiempo que murió". También yo, desde que el maestro murió, estoy sin oponente, y no tengo con quien disputar.»

VII. Cayó enfermo Guan Zhong, y el duque Huan fue a consultarle.

–«Grave es el mal que ha tomado al padre Zhong –dijo el duque hablando con Guan Zhong–. ¡No se puede ocultar![20] Si se agravara aún más, ¿a quién podría confiar el gobierno del estado mi humilde persona?»

–«¿A quién quiere el duque confiárselo?» –preguntó Guan Zhong.

–«A Bao Shuya» –respondió el duque.

–«No –dijo Guan Zhong–; que es hombre honesto y probo, y no se compromete con quien no es como él. Además, cuando sabe de los defectos de algún otro, nunca lo olvida. Si le confiáis el gobierno del estado, por arriba pondrá trabas a su soberano, y por abajo se malquistará los ánimos del pueblo. Ofenderá a su soberano, y ¡no podrá sostenerse por mucho tiempo!»

–«¿A quién puedo nombrar, entonces?» –le preguntó el duque.

–«No siendo él –dijo Guan Zhong–, podría ser Xi Peng. Es un hombre del que los de arriba se olvidan, y contra el que no se rebelan los de abajo.[21] Se tiene por inferior al Emperador Amarillo, y se apiada de quienes no son como él. Al que comunica a los demás su virtud llaman gran sabio; al que comparte con los demás sus riquezas sabio le llaman;[22] quien hace alarde de sabio ante los demás, nunca ganará su corazón; quien en su bondad se muestra humilde ante los demás, nunca deja de ganar su corazón . Xi Peng no interviene en los negocios del estado, ni se afana por saber todo lo que pasa en su familia. Si no hay otra manera, pudiera ser Xi Peng.»

VIII. El rey de Wu navegó por el Gran Río[23] y subió a la montaña de los monos. En viéndole venir, todos los monos huyeron espantados y se ocultaron entre la maleza; si no fue uno, que iba y venía saltando y brincando, por mostrar sus habiliades al rey de Wu. Éste le disparó una flecha, y el mono la cogió al vuelo. Entonces el rey de Wu llamó junto a sí a sus próximos servidores para que asaetearan al mono, que a poco quedó muerto.

Dijo el rey de Wu a su amigo Yan Buyi:

–«¡Mirad ese mono! Orgulloso de sus habilidades y seguro de su agilidad ha querido alardear ante mí, ¡y eso le ha costado la vida! ¡Tomadlo como un aviso! ¡Ah! ¡Jamás desafiéis a los hombres dando muestras de arrogancia!»

Cuando hubieron retornado, Yan Buyi tomó a Dong Wu por maestro para vencer su orgullo. Renunció a los placeres y rehusó los honores, y al cabo de tres años todos los habitantes del país hacían elogio de su persona.

IX. Nanbo Ziqi[24] estaba sentado, apoyado en una mesita. Levantada al cielo la cabeza, respiraba lentamente. En esto entró Yancheng zi y dijo al verle:

–«El maestro verdaderamente es un gran ser. ¿Cabe duda de que puede volver su cuerpo en una rama seca y su mente en cal muerta?»

–«Hubo un tiempo –le respondió– en que viví retirado en las grutas de la montaña. Por aquel entonces Tian He vino a verme, y las gentes de Qi le felicitaron por ello tres veces. Hube primero de hacerme un nombre para que él supiera de mí, y de ponerme a la venta para que él me comprara. De no haberme hecho un nombre, ¿cómo hubiera podido saber de mí? De no haberme puesto a la venta, ¿cómo hubiera podido comprarme? ¡Ay! Compadezco a los que se extravían, y también compadezco al que se compadece, y al que se compadece del que le compadece. Después, día a día, me he ido alejando.»[25]

X. Vino Confucio al estado de Chu, y el rey de Chu le ofreció un banquete. Sun Shu-ao tomó una copa en sus manos y se levantó en pie.[26] Shinan Yiliao recibió el vino, y al tiempo de hacer la ofrenda ritual dijo: –«¡Ah, los hombres de antaño! En momentos como éste pronunciaban unas palabras».

–«Lo que Qiu ha escuchado –dijo a esto Confucio– es la doctrina sin palabras, y por eso nunca ha hablado; mas aquí hablará. Shinan Yiliao, haciendo juegos malabares con unas bolas, zanjó un serio conflicto entre dos familias.[27] Sun Shu-ao, tumbado tranquilamente y con un abanico de plumas en la mano, logró que las gentes de Ying arrojaran las armas.[28] ¡Y Qiu soñando con tener un pico de tres palmos de largo!»[29]

En aquellos dos, se puede hablar de Tao sin palabras; en Confucio, de discurso sin palabras;[30] por eso la Virtud se halla reunida en la unidad del Tao. Ahora bien, la palabra se detiene en los límites de lo que el entendimiento no puede conocer, y eso es lo más alto. La Virtud no puede ser igual a la unidad del Tao; el discurso no puede ilustrar lo que el entendimiento no puede conocer.[31] Esa búsqueda del nombre, como hacen los letrados *ru* y los seguidores de Mo, es nefasta. El mar no rechaza a los ríos que fluyen hacia el este, y ahí está su suprema grandeza. El sabio abraza el Cielo y la Tierra, y al mundo entero alcanzan sus beneficios, mas de todos es ignorado. Por eso el que en vida ha ocupado cargos y muerto no ha recibido títulos, ni ha acumulado riquezas, ni se ha procurado la fama, ése es un hombre grande. No por saber ladrar un perro es bueno, ni un hombre es sabio porque sabe hablar bien; ¡y menos, grande! No basta con esforzarse para ser grande, ¡y menos para cultivar la virtud! Nada hay más grande[32] que el Cielo y la Tierra, mas ¿lo son por haberlo buscado? Quien conoce la grandeza, nada busca, nada pierde, nada rechaza. No muda por causa de las cosas exteriores. Retorna dentro de sí, y nunca se agota. Sigue el Tao permanente, sin empeñarse en descifrarlo. He ahí la verdadera naturaleza de un hombre grande.

XI. Ziqi[33] tenía ocho hijos. Púsolos en ala ante sí, y llamando a Jiufang Yin, le dijo: –«Examinad los rostros de estos mis hijos y decidme cuál de ellos será afortunado».

–«Kun será el más afortunado» –dijo Jiufang Yin.

–«¿Cómo?» –dijo admirado Ziqi.

–«Kun comerá con un príncipe hasta el final de sus días» –le respondió Jiufang Yin.

Al oír esto, Ziqi, los ojos arrasados de lágrimas por la aflicción que le tomó, exclamó:

–«¿Por qué este hijo mío ha de llegar a semejante extremo?»

–«Cuando alguien come con un príncipe –dijo Jiufang Yin–, ese honor se extiende a sus tres parentescos,[34] ¡y más que a nadie a sus propios padres! Y en cambio vos, al oírlo ahora os echáis a llorar. Eso es rehusar la dicha. Fortuna del hijo, infortunio del padre.»

–«Yin –dijo a esto Ziqi–, ¿cómo sabéis que Kun verdaderamente será afortunado? Sólo se sabe que el olor y el sabor del vino y los manjares llegarán a su nariz y a su boca, pero ¿cómo se puede saber de dónde le han de venir? Yo no soy pastor, y me ha nacido un cordero en el rincón sudoeste de mi casa; tampoco soy cazador, y en el rincón nordeste de mi casa me han nacido codornices. ¿Por qué no te has de maravillar? Yo y mi hijo nos movemos libremente, y andamos por el Cielo y la Tierra. Gozamos juntos del Cielo y juntos buscamos sustento en la Tierra. No nos ocupamos juntos de humanos negocios, ni juntos ideamos trazas, ni hacemos juntos cosas extraordinarias. Vivo con él conforme a la realidad del Cielo y de la Tierra, y no dejo que le turben las cosas de este mundo. Dejamos los dos que las cosas sigan su curso, y yo procuro que su mente no se pare en si es conveniente obrar. ¡Y ahora, mirad por dónde, el mundo le recompensa! Donde hay signos extraños, no puede menos de haber hechos extraños, y ¡eso es asaz de peligroso! No será culpa mía ni de mi hijo, ¡sino algo que le habrá dado el Cielo! Por eso lloro.»

De allí a poco, enviaron a Kun al estado de Yan, y en el ca-

mino cayó en manos de unos bandidos. Como era difícil venderle intacto, y harto más fácil si le vendían mutilado,[35] le cortaron un pie. Vendiéronle en el estado de Qi, y allí quiso la fortuna que llegara a ser portero mayor del duque Qu.[36] Comió carne hasta el final de sus días.

XII. Nie Que se encontró con Xu You y le preguntó: -«¿A dónde vais?»

-«Huyo de Yao» -le respondió.

-«Y ¿por qué?» -preguntó Nie Que.

-«Yao pone gran empeño en practicar la benevolencia -respondió Xu You-, y harto me temo no se vuelva en irrisión de todo el mundo. ¿Acaso en las generaciones futuras no llegarán los hombres a devorarse unos a otros? A la gente, no es difícil reunirla a tu lado. Muéstrales afición, y se te harán próximos; favoréceles, y vendrán a tí; elógiales, y se mostrarán diligentes. Mas si les impones algo que aborrecen, te abandonarán. El amor y el interés nacen de la benevolencia y la justicia, y así pocos son los que las desdeñan y muchos los que de ellas se aprovechan. Las acciones benevolentes y justas no son sino hipocresía, y aun instrumento al servicio de la ambición. Pretenden el bien de todo el mundo a partir del juicio de un solo hombre, lo cual es como querer verlo todo de una sola ojeada. Yao conoce que el sabio beneficia al mundo, mas ignora el daño que también le hace. ¡Esto sólo lo sabe el que está más allá de la sabiduría!»

XIII. Hay hombres contentos de sí mismos, otros que buscan comodidades pasajeras, y otros que penan y se fatigan.

Los contentos de sí mismos, han oído las enseñanzas de un solo maestro y ya se proclaman satisfechos; ténense por ahítos de saber, y no saben que nunca han tenido nada. Tales son los contentos de sí mismos.

Los que buscan comodidades pasajeras son como los piojos de cerdo: eligen las partes menos peludas y las consideran amplio palacio y espacioso jardín; acomódanse en los corvejones, y entre las tetas, en los muslos y en las patas, y allí se sienten como en segura y provechosa morada. Ignoran que un día el matarife, con recio movimiento de brazos, extenderá la yerba sobre el suelo y asirá de una antorcha, y todos ellos se asarán junto con el cerdo. Eso es lo que se llama prosperar con las circunstancias y con ellas ir a la ruina. Tales son los que buscan comodidades pasajeras.

Los que penan y se fatigan son como Shun. La carne de cordero no gusta de las hormigas, pero las hormigas sí gustan de la carne de cordero, pues la carne de cordero tiene un fuerte olor. De la misma manera, los actos de Shun despedían un fuerte olor que era del gusto de las gentes comunes. Por eso, después de haber trasladado tres veces su capital, fue a establecerse al desierto de Deng, donde llegaron a reunirse más de cien mil familias. Habiendo oído Yao hablar de la sabiduría de Shun, quiso elevarle desde aquellas tierras vírgenes, y le dijo: "Espero que vengáis para prodigarnos vuestros favores". Así es como Shun se vio elevado desde sus tierras vírgenes. Siendo ya anciano y mermadas su perspicacia y su inteligencia, no le fue dado retirarse a gozar de descanso. Eso es lo que se llama penar y fatigarse.

Por eso los hombres espirituales detestan reunir multitudes. Cuando se reúnen multitudes ya no hay armonía, y no habiendo armonía, no se tiene provecho. Por eso con nadie intiman demasiado, ni de nadie se apartan en exceso; abrazan la virtud y alimentan la armonía interior, para acomodarse a todos los hombres. A éstos es a los que llaman hombres verdaderos. Rechazan aun la inteligencia de una hormiga, se sienten tan a gusto como un pez, y también rechazan aun la intención del cordero.[37]

Usa de los ojos para ver lo que el ojo puede ver; usa de los oídos para oir lo que el oído puede oír; usa de la mente para iluminar lo que la mente puede comprender. Si haces así, tu men-

te estará naturalmente en calma, y tus movimientos naturalmente adaptados. Los hombres verdaderos de la antigüedad se apoyaban en el Cielo para tratar los humanos negocios, y no en los humanos negocios para irrumpir en el Cielo. Para los hombres verdaderos de la antigüedad, la vida podía ser ganancia y la muerte pérdida tanto como ganancia la muerte y pérdida la vida.[38]

XIV. (Tomemos el ejemplo de) las plantas medicinales, como *shijin*, *jiegeng*, *jiyong*, *shiling*; cada una de ellas es reina en su momento.[39] ¡No hay palabras bastantes para expresarlo!

Cuando Guojian hubo de refugiarse, con sus tres mil guerreros, en Kuaiji, sólo Zhong fue capaz de prever que en medio de la derrota aún había salvación; mas Zhong no fue capaz de prever su propia desgracia.[40] Por eso se dice que los ojos del buho tienen su tiempo oportuno, y las patas de la grulla su oportuna medida, que si se las acortas, sin duda padecerá.

Y también por eso se dice que cuando el viento pasa sobre el Río, éste sufre merma, y que también la sufre cuando pasa el sol. Mas cuando las aguas del Río no sufren merma, pese a que a un mismo tiempo sopla el viento y calienta el sol, es porque las fuentes naturales alimentan de continuo su curso. Por eso el agua no se separa nunca de la tierra, de la que brota; ni la sombra del hombre, del que depende; ni las cosas de las demás cosas, con las que están unidas.[41]

De ahí que el peligro del ojo está en ver con demasiada claridad, el del oído en oír con demasiada agudeza, el de la mente en perderse tras las cosas. Toda facultad corre un peligro que se esconde en su interior. Cuando el peligro se hace patente, ya no hay lugar para el arrpentimiento. Por eso los infortunios se multiplican. Para retornar a la propia naturaleza original es menester un esforzado ejercicio, y sólo tras largo tiempo puede el éxito coronar ese ejercicio. Mas he ahí a los hombres, que en tan alta estima tienen a esas sus facultades; ¿no es por ventura

triste cosa? Por eso no cesan las ruinas de los estados y la muerte de sus gentes, porque no son capaces de averiguar la causa.

XV. Pocos son los lugares que pisan los pies del hombre; y siendo pocos, para poder llegar lejos han de apoyarse en donde aún no han pisado. Poco es lo que el hombre sabe; y siendo poco, para poder conocer lo que es el Cielo ha de apoyarse en lo que no sabe. Conocer la «Gran Unidad», conocer el «Gran Yin», conocer el «Gran Ojo», conocer la «Gran Igualdad», conocer la «Gran Norma», conocer la «Gran Confianza», conocer la «Gran Estabilidad»,[42] es la suma perfección. La Gran Unidad todo lo penetra, el Gran Yin todo lo disuelve, el Gran Ojo todo lo observa, la Gran Igualdad todo lo dispone, la Gran Norma todo lo rige, la Gran Confianza todo lo afirma, la Gran Estabilidad todo lo sostiene.

En el extremo de las cosas está el Cielo; en toda mudanza hay claridad; en la oscuridad, un gozne; en el primer principio, el otro extremo.[43] En estas circunstancias, cuando se le descubre, parece que no se le ha descubierto; cuando se le conoce, parece que aún no se le ha conocido. Sólo podrá conocerle quien no se esfuerce por conocerle. Cuando se pregunta por él, no puede haber límites, ni tampoco no haberlos. En medio del inmenso caos de los infinitos seres, hay algo que no cambia. Desde la antigüedad hasta el presente ha permanecido siempre, sin sufrir menoscabo alguno. ¿No es acaso esto una grandiosa y admirable razón? ¿Por qué no se la examina por menudo? ¿Por qué tantas dudas? Con la certidumbre se disipan las dudas, y se retorna a la certidumbre. Eso es honrar altamente la gran certidumbre.

LIBRO XXV. *ZEYANG*

I. Zeyang viajó al estado de Chu, y una vez allí, Yi Jie fue a recomendar al rey que le recibiera. Mas el rey no consintió, y Yi Jie se volvió a su casa.

Peng Yang fue a ver a Wang Guo y le dijo: –«¿No podría el maestro hablar de mí al rey?»

A lo que Wang Guo respondió: –«Mejor que yo, Gongyue Xiu».

–«Y ¿qué hace ese Gongyue Xiu?» –preguntó Peng Yang.

–«En invierno –le respondió– caza con arpón tortugas en el Gran Río, y en verano huelga cerca de la montaña. A cuantos pasan y le preguntan, responde: "Esta es mi morada". Si Yi Jie no ha podido, ¡menos habré de poder yo! Pues que mi valimiento ante el rey es mucho menor. Yi Jie es hombre sin virtud, pero con talento; lejos de mostrarse indiferente a la fama y a las riquezas, usa de ese talento suyo para hacer divinos sus tratos sociales, y tiempo ha que se ha hundido en el mundo de los nobles y hacendados; no favorece la virtud, antes la menoscaba. Sería como el hombre transido de frío que añora la cálida ropa de la primavera, o como el que sufre una insolación y busca el frío viento del invierno. En cuanto al rey de Chu, es hombre que se hace respetar, y asaz de severo, y con los reos de delito implacable como el tigre. ¿Quién podrá hacer que dé su brazo a torcer, si no un charlatán o un dechado de virtud?[1]

»Por eso el sabio, cuando es pobre puede hacer olvidar a los

suyos su miseria; y si prospera, puede hacer que reyes y duques olviden dignidades y rentas y se tornen humildes. Con los seres, vive en común alegría; con los hombres, huélgase en su trato, mas sin perder su propia persona. Por eso, sin usar de palabras, alimenta a los hombres con su armonía; está con los hombres, y hace que se transformen. Hace que en las relaciones entre padres y hijos, cada cual ocupe el debido lugar; y trata a los demás con el talante del puro no-actuar. Tan alongado está de los humanos corazones.[2] Por eso digo que tratéis con Gongyue Xiu.»

II. El sabio conoce a fondo las ligaduras del mundo, y reúne en la unidad a todos los seres del universo, mas sin saber cómo ni por qué: es manifestación de su naturaleza. Sus actos son un retorno a su ser original, y toma al Cielo por supremo maestro. De ahí que los hombres le nombren sabio. En cuanto al que se preocupa por saber, mas no actúa de manera constante, sino que a las veces se detiene, ¿qué se podrá hacer con él?

El hermoso de nacimiento, aunque le den un espejo, si no se lo advierten los otros, ignorará que supera a los demás en belleza. Parece que lo sabe, y también que no lo sabe; parece enterado, y también que no lo está; su encanto nunca se agota, ni jamás cesa la afición que los demás le tienen: es manifestación de su naturaleza. El sabio que ama a los demás, aunque le den ese título, si no se lo advierten los otros, ignorará ese su amor por los demás. Parece que lo sabe, y también que no lo sabe; parece enterado, y también que no lo está; su amor por los demás nunca se agota, ni jamás cesa el sosiego que en él hallan los demás: es manifestación de su naturaleza.

III. Cuando se torna a ver la patria, el lugar donde se ha nacido,[3] el corazón se siente dichoso. Aunque los oteros y colinas, con la maraña de sus árboles y yerbas, oculten las nueve déci-

mas partes, su corazón se seguirá sintiendo dichoso. ¡Cuánto más si se ve y se oye lo mismo que ya antes se había visto y oído,[4] como si se estuviera sobre una terraza de treinta varas de altura, suspendido en medio de la muchedumbre!

Ranxiang penetró en el círculo,[5] y así se perfeccionó conformándose a los seres. Su armonía con las cosas no tenía final, ni tampoco principio; sin tiempo, sin duración. Mudaba cada día siguiendo a las cosas, mas su mente, en su serena unidad, permanecía inalterada. ¡De dónde habría, pues, de abandonar ese estado! El que desea imitar al Cielo, y no sale adelante con su intento, se verá arrastrado a la perdición junto con las cosas; ¿qué forma de obrar es ésa? Para el sabio nunca ha habido Cielo, nunca ha habido hombre, nunca ha habido principio ni fin, nunca ha habido cosas;[6] muévese con el mundo, sin embarazo alguno; son sus actos, acabados, desprovistos de toda ruidad; ¿qué género de unidad es ésa?[7]

Tang tomó por maestro a su consejero Menyin Dengheng.[8] Siguióle sin ponerle traba alguna, y así alcanzó la perfección de su naturaleza acomodándose a las cosas. [Hizo que su consejero ganara fama, y esta fama, desbordante, junto con las leyes, manifestó su brillo en entrambos a dos. Confucio agotó sus cavilaciones, y se volvió en un gran maestro.][9] Rongcheng dijo: «Quita el sol y no habrá años; sin interior no hay exterior».[10]

IV. Ying, rey de Wei, había firmado una alianza con Mou, marqués de Tian. Quebrantó éste el juramento, y Ying de Wei montó en cólera y quiso despachar gentes para matarle.

Cuando esto llegó a noticia del mariscal Gongsun Yan,[11] túvolo por vergonzoso y dijo al rey:

—«Mi soberano es rey de un gran estado, señor de miles de carros, y ahora quiere usar de un vil recurso para cobrar venganza. Déle a Yan docientos mil hombres de coraza, y le atacará en nombre de su soberano: haré prisioneros a sus gentes y saquearé sus búfalos y caballos; y así haré que a ese rey le queme

la fiebre por dentro hasta que le salga un tumor en la espalda. Después le arrebataré su estado y pondré en fuga a Ji; y luego le azotaré las espaldas y le quebraré el espinazo.»

Cuando estas razones llegaron a noticia de Ji zi, pareciéndole algo vergonzoso dijo al rey: –«Si se ordena levantar una muralla de treinta varas de altura, y cuando ya se ha alcanzado esa altura, luego se la manda demoler, los siervos que la han levantado sentirán grande amargura. De presente, siete años ha que aquí no se levanta un ejército, y ése es el fundamento del reinado de mi señor. Yan alborota a la gente, no se le debe escuchar».

Supo de estas razones Hua zi y, juzgándolo oprobioso, dijo al rey: –«Ese que tan bien habla de atacar al estado de Qi, es un alborotador; pero también lo es ese otro que con tanta elocuencia habla de que no se debe atacar. Pero es que además, el que dice que tanto el atacar como el no atacar es alborotar a la gente, ese tal también es un alborotador».

–«Siendo así –dijo el monarca–, ¿qué puedo hacer?»

–«Que el soberano busque el Tao, ¡con eso basta!» –le fue respondido.

Supo de esto Hui zi, y entonces introdujo a Dai Jinren junto al rey. Dijo Dai Jinren: –«¿Conoce mi soberano eso que llaman caracol?»

–«Sí, por cierto» –le respondió el monarca.

–«En el cuerno izquierdo del caracol hay un reino llamado Chushi, y en el derecho un reino nombrado Manshi.[12] A menudo luchan entre sí por el territorio, los muertos cubren el suelo por millares, y el ejército vencedor tarda quince días en retornar tras perseguir al derrotado.»

–«¡Ah! –exclamó el monarca–. Eso no lleva camino.»

–«Permita mi soberano que este su siervo le muestre la verdad de lo que dice. ¿Imagina mi soberano que las cuatro direcciones, y lo alto y lo bajo, tienen un límite?»

–«No tienen límite» –respondió el monarca.

–«Si, después de viajar en espíritu por las regiones ilimita-

das, tornara a un reino bien comunicado, ¿no le pareciera imposible distinguir si existe o si no existe?»

–«Así es» –dijo el monarca.

–«Entre esos reinos bien comunicados se cuenta Wei, y dentro de Wei está Liang, y en Liang el señor mi rey. ¿Hay diferencia entre mi rey y Manshi, el cuerno derecho?»

–«No hay diferencia» –respondió el monarca.

Salió el visitante, y el monarca quedó deconcertado, como perdido. Cuando aquél hubo salido, Hui zi se presentó ante el monarca, el cual hablando con él dijo:

–«Ese que ha venido a verme es un gran hombre. Aun los sabios a la zaga le han de ir.»

–«Cuando se sopla una flauta –dijo a esto Hui zi–, sale un poderoso sonido; cuando se sopla la guarnición de una espada, apenas sale un tenue silbido. Yao y Shun, sabios de todos elogiados, comparados con Dai Jinren no son sino tenue silbido.»

V. Iba Confucio camino de Chu cuando paró en Yiqiu, en una casa donde vendían sopa. En la casa vecina, marido y mujer, junto con sirvientes y criadas, se subieron al tejado.

–«¿Por qué se agolpa toda esa gente en el tejado?» –preguntó Zilu.

–«Son los sirvientes de un sabio –dijo Confucio–. Este sabio se ha ocultado entre la gente, y se ha escondido en los campos. Su nombre está sumido en el silencio, mas su ánimo no tiene límites. Aunque su boca habla, su mente permanece en silencio. Da la espalda a los mundanos negocios, y su mente no se digna mezclarse en ellos. Se ha sumergido en la tierra.[13] ¿No es, por ventura, Shinan Yiliao?»

Pidió licencia Zilu para ir a invitarle, mas Confucio dijo:

–«¡Déjalo! Él sabe que Qiu le conoce bien, y también sabe que Qiu va a Chu; imaginará que Qiu no podrá menos de pedir al rey de Chu que le invite a su presencia. Además tiene a Qiu por un charlatán, de suerte que si el oír las palabras de un char-

latán es para él ocasión de vergüenza, ¡más lo ha de ser verle en persona! ¿Por qué piensas que sigue ahí?»

Fue Zilu a verle, y en efecto, su casa estaba vacía.

VI. El guardián de la frontera Changwu dijo a Zilao:

–«En su gobierno, mi señor no debe mostrarse diligente, y al poner orden en el pueblo no debe dar señales de ligereza. Años ha cultivaba yo la tierra, y cuando araba lo hacía con negligencia, y así mis cosechas eran menguadas; y cuando escardaba, también lo hacía a la ligera, por lo que mis cosechas eran pobres. Los años siguientes mudé mi proceder: aré profundamente y escardé con esmero, y así mis cosechas han sido abundantes, y todo el año tengo alimento más que suficiente.»

Enterado de esto Zhuang zi, dijo:

–«Hoy día, muchos son los hombres que, en el cuidado de su cuerpo y en el cultivo de su mente, son como dice el guardián de fronteras. Aléjanse del Cielo y apártanse de su propia naturaleza, destruyen su verdadero ser, pierden su espíritu, obran como el vulgar gentío. Cuando no se cura de la propia naturaleza, las pasiones, deseos y desamores, son como cañaveral[14] que oculta y ciega esa misma naturaleza; al principio, sólo son brotes que parecen sostener nuestro cuerpo, mas poco a poco acaban por arruinar nuestra naturaleza, y entonces (la energía vital) se dispersa y escapa,[15] y por todas partes nos salen tumores y úlceras, y la fiebre nos consume y perdemos esperma con la orina.»

VII. Bo Ju estudiaba con Lao Dan, y un día le dijo: –«Dadme licencia para ir a recorrer el mundo».

–«Olvídalo –dijo Lao Dan–; el mundo es como esto.»

Mas como insistiera en su pedimento, Lao Dan le preguntó: –«¿A dónde irás primero?»

–«Primero iré a Qi» –le respondió.

Llegado que fue a Qi, vio el cadáver de un ajusticiado, expuesto a la vista de todos. Empujó el cadáver, y una vez tendido boca abajo, lo cubrió con su vestido de gala. Alzó el rostro al cielo y se lamentó con grandes voces:

–«¡Ay, maestro! ¡Ay, maestro! ¡Qué grandes calamidades en el mundo, y vos el primero en sufrirlas! Dicen que no se debe robar, que no se debe matar; mas luego que se instauran el honor y la infamia, ahí verás surgir las miserias que acarrean. Hácese acopio de riquezas y mercaderías, y luego al punto ves brotar disputas y peleas. Y hoy es el día en que se ha instaurado lo que al hombre no ha de dejar de acarrear miserias, y se ha hecho acopio de lo que entre los hombres no dejará de provocar disputas y peleas. Agóbiase a las gentes en sus cuerpos, y no se les deja momento de reposo. ¿Será posible conseguir que a este extremo no se llegue?

»Los príncipes de antaño atribuían al pueblo los éxitos y a sí mismos los fracasos, al pueblo lo recto y a sí mismos lo torcido. Por eso, con que un solo hombre perdiera la vida,[16] retirábanse y cargaban con la culpa. Hoy, lejos de ser así, ocultan la verdad y acusan de ignorancia (a las gentes del pueblo),[17] ordénanles durísimos trabajos y les acusan de no atreverse con ellos, impónenles pesadas cargas y les castigan por no ser capaces de cumplir con ellas, mandan recorrer largos caminos y condenan a muerte al que no llega. Y así es como, agotadas su inteligencia y su fuerza, el pueblo recurre al engaño y a la hipocresía. Siendo diaria la hipocresía (de los príncipes), ¿cómo no habrá de ser hipócrita el pueblo? Cuando las fuerzas no alcanzan, úsase de hipocresía; cuando no basta la inteligencia, úsase del engaño; cuando no se poseen suficientes recursos, se acaba robando. Así que cuando se comete un robo, ¿quién es el culpable?»

VIII. Ju Boyu, a sus sesenta años, había mudado de opinión sesenta veces. Siempre acababa por estimar falso lo que al principio tenía por verdadero. No podía afirmar que lo que ahora te-

nía por verdadero no fuera lo que tenía por falso a sus cincuenta y nueve años. Los millones de seres tienen un nacimiento, mas nadie puede ver su raíz; tienen una salida, pero nadie puede ver la puerta. Todos los hombres tienen en gran estima lo que su inteligencia conoce, mas ignoran que lo que conocen se apoya en lo que su inteligencia no conoce. ¿No es esto la suma perplejidad? ¡Basta! ¡Basta! No hay adonde escapar. Dicen que esto es verdad; ¿lo es realmente?

IX. Hablando Confucio con los grandes cronistas[18] Datao, Bo Changqian y Xi Wei, les preguntó:

–«El duque Ling de Wei harto gustaba del vino y del esparcimiento, y no se curaba de los negocios de su estado; salía de caza, con sus flechas y sus redes,[19] y no asistía a las asambleas de los grandes señores feudales. ¿Por qué, entonces, se le nombró "Duque Ling"?»[20]

–«Justamente por ser así»[21] –respondió Datao.

–«El duque Ling tenía tres esposas –respondió Bo Changqian– y con ellas se bañaba en la misma bañera. Cuando Shi Qiu entraba en sus aposentos por tener audiencia con él, el duque ordenaba que le llevaran lo que traía en la mano y le ayudaran sosteniéndole del brazo.[22] Pese a llevar una vida disipada, ante los sabios no dejaba de mostrar grande respeto. Esa es la razón de su título de "Duque Ling".»

–«Cuando murió el duque Ling –respondió Xi Wei–, echaron las suertes sobre el lugar de su enterramiento. La respuesta fue que sería infausto enterrarle en la tumba de sus antepasados,[23] y fausto si se le enterraba en Sha Qiu. Se excavó la tumba, y llegando a una profundidad de una docena de varas, tropezaron con una lápida. Luego de limpiarla bien, se pudo leer una inscripción que de este tenor decía: "No esperes el apoyo de tus hijos, que el duque Ling tomará este lugar para hacer de él su morada". Así pues, largo tiempo ha que al duque Ling se le había nombrado "Ling";[24] ¿cómo podrían saberlo esos dos?»[25]

X. Escaso Saber preguntó a Gran Armonía Imparcial:

–«¿Qué es eso que nombran "palabras de barrio"?»[26]

–«Los barrios –respondió Gran Armonía Imparcial– comprenden decenas de familias, que reúnen a centenares de personas, todas con unos usos y costumbres comunes. Reúnese lo diferente para formar lo igual, y la división de lo igual origina las diferencias.[27] Se pueden señalar ahora todas y cada una de las partes de un caballo y no tener «el caballo»; siendo así que el caballo, conforme a lo anterior, es la igualdad (unión) de las diferencias, por cuanto sólo la reunión de las diferentes partes se denomina caballo. Y así las colinas y montañas han cobrado altura por el amontonamiento de lo insignificante, y los ríos se hacen grandes por la reunión de pequeños cursos de agua.[28] Los grandes hombres son ecuánimes porque aúnan los aspectos particulares. De ahí que cuando algo de fuera entra en su mente,[29] aun habiendo en ella unos principios, no se aferran a su particular opinión; y cuando algo sale de su mente hacia fuera, aun siendo rectos y justos, a nadie excluyen.[30] Cada una de las cuatro estaciones tiene su propia temperie; el Cielo no muestra especial favor a ninguna de ellas, y así se cumple el orden de los años. Cada uno de los cinco consejeros[31] tiene su propio y particular cometido; el príncipe no hace favor a ninguno de ellos sobre los otros, y así reina el orden en el estado. Diferentes son los talentos[32] en la corte y en la milicia; los grandes hombres no hacen favor a unos en detrimento de los otros, y así alcanzan cumplida virtud. Diferentes son los principios rectores dentro del millón de seres; el Tao no favorece a unos más que a otros, y por eso no tiene nombre. No teniendo nombre, no actúa; y al no actuar, nada se deja de hacer. El tiempo tiene comienzo y final, y el mundo transformaciones y mudanzas; la dicha y el infortunio se suceden. Hay ocasiones adversas, y también las hay favorables. Cada ser sigue su propia y particular dirección, y es recto en un sentido y torcido en el otro. Parejos a un gran bosque, en el que los diversos géneros de árboles tienen cada cual su particular uso; o mirad también una gran montaña, don-

de árboles y riscos forman un conjunto. Eso es lo que nombran palabras de barrio.»

–«Siendo así –dijo Escaso Saber–, ¿se puede decir que es es el Tao?»

–«No –respondió Gran Armonía Imparcial–. Si hoy contáramos las cosas que existen, serían más del millón, mas nómbraselas «millón de seres»,[33] por significar grandísimo número. Y así el Cielo y la Tierra son lo más grande que hay en el mundo de la forma; y el Yin y el Yang lo más grande que hay en el mundo de la energía cósmica. En cuanto al Tao, lo abarca todo de manera igual, y por eso se le puede nombrar así, por causa de su inmensidad. Teniendo ya ese nombre, ¿qué comparación cabe?[34] Querer establecer esa diferencia, es como comparar un perro con un caballo; tamaña es la distancia que los separa.»

XI. Preguntó Escaso Saber:

–«¿De dónde nacen los seres que habitan dentro de los cuatro puntos cardinales, en el interior de los seis puntos del espacio?»

–«El Yin y el Yang se corresponden mutuamente –dijo Gran Armonía Imparcial–, y mutuamente se cubren y se gobiernan. Las cuatro estaciones se suceden unas a otras, y unas a otras se engendran y se destruyen. De ahí vienen el deseo y la aversión, la atracción y el rechazo; y también por ello son constantes el unirse y separarse[35] de los machos y las hembras. Seguridad y peligro se suceden mutuamente, desgracia y felicidad mutuamente se engendran, lentitud y celeridad una a otra se tocan; y así es como se producen uniones y separaciones. Son éstos nombres y realidades que se pueden distinguir, y esencias sutiles que se pueden registrar. Obedecen a la ley de un orden temporal, nacen y se transforman en su movimiento; llegando a su término retornan, y cuando acaban vuelven a empezar: tal es la existencia de los seres. Lo que la palabra puede cabalmente expresar, y el entendimiento alcanzar, se halla limitado al ámbito de los seres. El hombre que ha aprehendido el Tao no bus-

ca dónde los seres se extinguen, ni se esfuerza por averiguar cuál es su origen. Ahí termina su lógico discurso.»

–«Sostiene Ji Zhen –dijo Escaso Saber– que (en el origen de los seres) nada hay que actúe, y en cambio Jie zi dice que hay algo que mueve y dirige.[36] ¿Cuál de las dos opiniones se conforma a la realidad, y cuál se desvía de la razón?»

–«Que el gallo canta y el perro ladra –dijo Gran Armonía Imparcial– es cosa de todos sabida. Mas ni aun una gran inteligencia es capaz de declarar con palabras la causa de esas transformaciones, ni prever en su imaginación[37] lo que han de ser en el futuro. Examinando lo cual, lo menudo llega a no poderse comparar, y lo grande a no poderse limitar. "No hay nada que actúe" y "hay algo que mueve y dirige", son una y otra afirmaciones que por fuerza se basan en los seres, y al final no dejan de ser erradas. "Hay algo que mueve y dirige", se basa en la realidad; "no hay nada que actúe", se basa en la vacuidad. Tener nombre y realidad, pertenece al ámbito de los seres; no tener nombre ni realidad,[38] está en el vacío de los seres. Se puede expresar con palabras, y también se puede imaginar, pero cuanto más se usa de la palabra, más nos alejamos de la verdad. Lo que aún no ha nacido no puede evitar la vida, y lo que ya ha muerto no puede estorbar la muerte. Muerte y vida no están lejos de nosotros, mas su razón no se nos alcanza. "Hay algo que mueve y dirige" y "no hay nada que actúe" son suposiciones que plantea nuestra duda. Miro su origen, y su ir y venir no cesa; busco su fin, y nunca se agota su futuro. Incesante, inagotable, no se puede expresar con palabras, mas se rige por el mismo principio que los seres. "Hay algo que mueve y dirige" y "no hay nada que actúe" son el fundamento del discurso, pero empiezan y terminan con los seres mismos. El Tao no puede entenderse en la existencia, ni tampoco puede entenderse en la no-existencia.[39] El nombre de «Tao» sólo es un nombre prestado.[40] "Hay algo que mueve y dirige" y "no hay nada que actúe" se limitan al pequeño rincón de los seres; ¿cómo podrían decirse del Gran Tao?[41] Si la palabra es cabal, háblese todo el día, y cuanto se diga será del

Tao; si la palabra no es cabal, háblese todo el día, y cuanto se diga será de las cosas. Los límites del Tao y de los seres,[42] la palabra y el silencio no los pueden expresar. Ni la palabra ni el silencio. Transcienden los límites del humano discurso.»

LIBRO XXVI. *LAS COSAS EXTERIORES*

I. En las cosas exteriores nada hay de cierto y necesario. Y así, a Longfeng lo ejecutaron, a Bigan lo mataron,[1] Ji zi hubo de fingirse loco, a Elai lo condenaron a muerte, Jie y Zhou perecieron con su dinastía. No hay príncipe que no desee tener consejeros leales, mas siéndole leales no ganan necesariamente su confianza. Y así el cadáver de Wu Yuan fue arrojado al Gran Río y Changhong murió en Shu; tres años guardaron la sangre de éste, y al cabo de ese tiempo se transformó en verde jade.[2] No hay padre que no desee que sus hijos le tengan piedad filial, mas teniéndosela no ganan necesariamente su amor. Y así Xiaoji llevó una vida de sufrimiento y Zeng Shen de grandísima tristeza. Madera con madera, si las frotas arden;[3] metal con fuego, si los arrimas se funde el primero.[4] Si el Yin y el Yang se desordenan, una violenta agitación[5] se apodera del Cielo y de la Tierra, y entonces surgen los truenos y los relámpagos; en medio de la lluvia cae fuego que consume hasta las acacias gigantes. Preocúpanse sobremanera los hombres por los dos extremos,[6] y no hallan modo de escapar; inquietos y temerosos, terminan por no conseguir nada; su mente parece suspendida entre el Cielo y la Tierra; tristes y cuitados, chocan en ellos lo que les conviene y lo que daño les hace, y así brota un gran fuego en su interior. Consúmese la armonía de las multitudes en

este fuego, que no puede dominar la luna.[7] En ese punto el espíritu se marchita y el Tao se pierde.

II. Como su familia era pobre, Zhuang Zhou fue a pedir grano prestado al marqués Jianhe.[8] Díjole éste:

–«Está bien. Cuando recaude los tributos de mi jurisdicción, os prestaré trescientas monedas. ¿Os parece?» Montó en cólera Zhuang Zhou y dijo:

–«Cuando ayer Zhou venía hacia aquí, oyó en medio del camino que alguien le llamaba. Volvió la cabeza y vio una carpa en la rodada de los carros. "Señora carpa, le preguntó Zhou, ¿qué hacéis ahí?" Y ella respondió: "Soy un vasallo del Mar Oriental; ¿no tendría, por ventura, su señoría unos azumbres de agua para salvarme la vida?" "Sí, por cierto, le respondió Zhou; primero viajaré al sur a las tierras[9] de Wu y de Yue, y después desviaré las aguas del río del oeste[10] para que lleguen hasta aquí; ¿os parece?" A lo que la carpa, furiosa, respondió: "He perdido mi medio natural y no tengo donde vivir. Sólo podré conservar la vida si consigo unos azumbres de agua. Si su señoría me dice eso, más vale que a poco me busque en el bazar, en los puestos del pescado en salazón".»

III. El duque heredero de Ren se hizo un grandísimo anzuelo y una enorme cuerda negra, y usando como cebo cincuenta bueyes, se acuclilló sobre el monte Kuaiji y se puso a pescar en el mar oriental. Así todos los días durante un año, sin conseguir pescar ni un solo pez. Improvisamente, un gran pez picó, y tirando del anzuelo lo arrastró hacia el fondo; retorcióse el gran pez sacudiendo sus aletas, y espumantes olas se alzaron cual montañas, y las aguas del mar se agitaron con grande violencia. Los rugidos que se oyeron, que no parecían sino de demoníacos espíritus, pusieron espanto en mil li a la redonda. Cuando el duque se hubo hecho con el pez, lo abrió y lo puso en salazón.

Desde el este del río Zhe[11] hasta el norte del monte Cangwu, no hubo quien no se hartara comiendo de aquel enorme pez. Después, gentes vulgares[12] y narradores de leyendas se transmitieron, maravillados, esta historia. Si se coge una pequeña caña y una fina cuerda y se va a un riachuelo o canalillo, esperando que pique algún pequeño pez,[13] asaz de difícil será pescar uno grande. Adornarse con discursos triviales por alcanzar altos cargos y gran fama, es estar muy lejos de haber llegado a un profundo conocimiento. Por eso, quien nunca haya oído contar el ejemplo y proceder del duque heredero de Ren, muy lejos estará de poder administrar los negocios del mundo.

IV. Los letrados *ru*, usando de las *Poesías* y de los *Ritos*, saquean antiguas tumbas. Habla el letrado mayor y dice:[14] –«¡Está saliendo el sol! ¿Cómo va el negocio?»

Responden los letrados menores: –«Aún no le hemos despojado de la falda y el jubón, pero en lo boca vemos que tiene una perla».

(Dice el letrado mayor): –«Ya lo dicen los antiguos versos:[15] "Las verdes espigas de trigo, que han crecido en la ladera; en vida a nadie hizo favor, ¿para qué una perla en la boca?" Agarradlo por el pelo de las sienes y tirad de su barba; golpead[16] con un martillo su mentón y separad muy despacio sus mandíbulas, ¡curad de no estropear la perla de la boca!»

V. Un discípulo de Laolai zi, que había salido por leña, tropezó con Confucio. Tornó luego y dijo:

–«Ahí fuera hay un hombre de torso largo y piernas cortas, algo giboso y con las orejas muy atrás, y que mira como si abarcara los cuatro mares. No sé qué personaje pueda ser.»

–«Es Qiu –dijo Lao Laizi–. Invítale a entrar.»

Cuando llegó Confucio, le dijo: –«¡Qiu! Abandona ese tu comportamiento altivo y ese talle de hombre entendido, que sólo así llegarás a ser un verdadero sabio».

Saludó Confucio juntando las manos y se apartó. Presa de gran turbación, mudó su aspecto y preguntó: –«¿Podré así aprovechar en la virtud?»

–«Quien, no pudiendo soportar los males de su generación –le dijo Laolai zi–, provoca el infortunio de miles de generaciones, ¿lo hará por causa de su miserable terquedad? ¿O bien por la cortedad de su saber y recursos? Quien busca ganarse a la gente mediante favores, es un orgulloso que se verá expuesto a la vergüenza durante toda su vida; eso sólo lo hacen los hombres de mediana virtud para medrar. Usan de su renombre para atraer a los demás , y de ocultos favores para obligarles. Mejor que alabar a Yao y denigrar a Jie, más vale olvidarse de entrambos y dejarse de elogios y vituperios. El que contraviene la naturaleza de los seres, no puede menos de hacerles tuerto; el que agita su mente, no puede menos de alumbrar torcidos pensamientos. Muéstrase el sabio cauto y prudente en sus empresas, y así en todas tiene éxito. ¿Por qué tú siempre te muestras tan pagado de tu conducta?»

VI. Una noche, el príncipe Yuan del estado de Song vio en sueños a un hombre con el cabello suelto, que le miraba a través de una puerta lateral, y el hombre le decía: –«Vengo de las aguas profundas de Zailu. Soy un mensajero despachado por el río Qing[17] ante el genio del Río.[18] El pescador Yu Ju me ha capturado».

Despertó el príncipe Yuan y ordenó interpretar el sueño. «Se trata de una tortuga sobrenatural», fue la respuesta.

–«¿Hay algún pescador nombrado Yu Ju?» –preguntó el príncipe.

–«Sí, lo hay» –le respondieron sus servidores.

–«Ordénese que Yu Ju venga a mi presencia» –dijo el príncipe.

Al día siguiente Yu Ju acudió a presencia del príncipe. Preguntóle éste: –«¿Qué has pescado?»

–«En las redes de Ju ha caído una tortuga blanca –le respondió–; su caparazón mide cinco pies en redondo.»

–«Preséntame tu tortuga» –le dijo el príncipe.

Cuando tuvo ante sí a la tortuga, el príncipe no sabía si matarla o conservarla viva. En medio de esta duda, ordenó echar las suertes, y la respuesta fue: «Matar la tortuga para usos mánticos[19] será fausto». Con lo que se destripó a la tortuga , y en las setenta y dos veces que se agujereó su caparazón,[20] no erró ni una sola.[21]

–«Aquella tortuga sobrenatural –dijo Confucio– pudo aparecerse en sueños al prínicpe, mas no fue capaz de escapar de la red de Yu Ju. Su saber le permitió acertar sin error setenta y dos adivinaciones, pero no excusar que le sacaran las tripas. De donde se colige que el saber tiene sus riesgos y los sobrenatural sus limitaciones. Aun dotado del más alto saber, habrás menester de miles hombres para encontrar soluciones.[22] El pez no teme la red, pero sí al pelícano. Sólo renunciando a los pequeños saberes puede brillar la gran sabiduría; sólo renunciando al bien se puede manifestar la propia bondad. Una niñito no ha menester de un gran maestro para saber hablar: vive entre quienes saben hablar.»

VII. Dijo Hui zi a Zhuang zi: –«Vuestras palabras no tienen ninguna utilidad».

A lo que Zhuang zi replicó:

–«Sólo conociendo lo que no tiene utilidad se puede hablar con los demás de lo que la tiene. El Cielo y la Tierra no es que no sean inmensamente grandes, mas lo que le es útil al hombre no va más allá del lugar donde pone los pies. Y aun si a los lados de sus pies se excavara la tierra hasta las Fuentes Amarillas, ¿le seguiría siendo útil ese lugar?»

–«No tendría utilidad alguna» –le respondió Hui zi.

–«Pues entonces –dijo Zhuang zi–, asaz de clara está la utilidad de lo inútil.»

VIII. Dijo Zhuang zi: —«Si un hombre puede moverse libremente y con toda comodidad, ¿dejará de hacerlo? Y si un hombre no puede moverse cómoda y libremente, ¿deberá obstinarse en ello? El ánimo de huir dejándose llevar por la corriente, la actitud de romper por completo con el mundo, ¡ay!, ¿no es acaso lo propio de los hombres de perfecta sabiduría y cumplida virtud? Húndase el mundo, que ellos no han de volverse atrás; en medio de un incendio mantiénense impertérritos. Aunque sean los unos señores, y vasallos los otros, esto sólo es algo pasajero; y al mudar los tiempos, ya no hay lugar para tener a nadie en menosprecio. Por eso se dice que el hombre perfecto no se para en esos tratos.

»Venerar lo antiguo y menospreciar lo presente es la corriente que siguen los eruditos.[23] Si se considera el mundo de hoy según la corriente de los tiempos de Xiwei, ¿podría alguien verse arrastrado por ella? Sólo el hombre perfecto puede moverse libremente por el mundo, sin apartarse; sólo él puede acomodarse a los hombres, sin perderse a sí mismo. No estudia sus doctrinas (las de los antiguos); sólo acepta su verdadero espíritu, pero sin identificarse con ellos».

IX. Ojos penetrantes ven con claridad, oídos penetrantes oyen con nitidez, nariz penetrante huele diversamente, boca penetrante gusta con distinción, mente penetrante conoce perfectamente, sabiduría penetrante es la virtud.[24] Todo lo que es Tao no se puede estorbar; si se estorba, se obstruye, y de persistir esa obstrucción, detuviérase el curso natural de las cosas y surgieran con ello toda suerte de males. Los seres dotados de percepción necesitan del hálito;[25] y si éste no fluye en ellos libremente, no es culpa del Cielo. El hálito del Cielo lo penetra, y día y noche no cesa; es el hombre mismo el que obstruye sus aberturas.[26] La membrana (del cuerpo humano) tiene espacios vacíos,[27] y así el espíritu puede moverse libremente con el Cielo. Cuando en una casa no hay lugares vacíos, suegra y nuera se

pelean; si el espíritu no puede moverse libremente con el Cielo, los seis orificios[28] entran en conflicto. Los grandes bosques, las colinas y montañas, son buenos para el hombre, porque su espíritu halla en ellos incomparable comodidad y sosiego.

X. Desborda la virtud en la fama, y la fama desborda en la excesiva ostentación. De las urgencias surgen las trazas, de las luchas nace la inteligencia, y de la actitud conservadora nacen las barreras. La labor de los mandarines debe ser buscar lo que a la multitud conviene. Cuando en primavera llueve en tiempo oportuno, yerbas y árboles crecen vigorosos; empiezan a escardar las azadas, pero más de la mitad de las plantas y yerbas siguen brotando, sin que nadie sepa por qué.

XI. El sosiego de la mente puede curar una enfermedad; frotar suavemente los párpados[29] es remedio en la vejez; la calma puede detener la agitación. Aun así, es el hombre agobiado de trabajo el que ha menester de ello, que quien goza de paz interior nunca se cuidó de conocerlo. Lo que del sabio maravilla al mundo entero, el hombre espiritual nunca curó de conocerlo; lo que de un hombre de honor maravilla a su país, el sabio nunca curó de conocerlo; lo que hace el hombre vulgar por acomodarse a los tiempos, el hombre de honor nunca curó de conocerlo.

XII. En la puerta Yan hubo un hombre que, a la muerte de sus padres, dio tales muestras de dolor que acabó arruinando su salud. Nombráronle por ello maestro de mandarines. Imitáronle sus paisanos, y la mitad de ellos acabó muriendo.

Yao quiso ceder el imperio a Xu You, y Xu You huyó; Tang quiso ceder el imperio a Wu Guang, y Wu Guang se enfureció. Enterado Jituo, se retiró con sus discípulos a las orillas del río

Kuan, y hasta allí fueron todos los señores feudales a presentarle sus respetos. Al cabo de tres años, por la misma razón Shentu Di se arrojó al Río.

XIII. La nasa sirve para coger peces; cogido el pez, olvídate de la nasa. La trampa sirve para cazar conejos; cazado el conejo, olvídate de la trampa.[30] La palabra sirve para expresar la idea; comprendida la idea, olvídate de la palabra. ¿Cómo podría yo encontrar con un hombre que haya olvidado las palabras, para poder hablar con él?

LIBRO XXVII. *PALABRAS ALEGÓRICAS*

I. Palabras alegóricas son nueve de cada diez;[1] siete de cada diez son palabras de peso;[2] las palabras espontáneas[3] son cosa de todos los días, y lo que mejor se conforma a los principios del Cielo.

Nueve de cada diez son palabras alegóricas, palabras que fingidamente se ponen en boca de otros hombres. Un padre no hace de casamentero de su propio hijo, pues nunca podrá igualar a otro al tiempo de elogiar las prendas de su hijo. Esto no es culpa mía, la culpa es del otro. Acéptase lo que está de acuerdo con la propia opinión, y lo que no está de acuerdo se rechaza; estímase verdadero lo que es conforme a la propia opinión, y lo que no lo es se tiene por falso.

Siete de cada diez son palabras de peso, palabras con que se detienen las disputas, pues son palabras de los ancianos.[4] Mas si lo que dicen carece de orden y fundamento, bien que sean en edad mayores, vano será llamarles ancianos, y no se les podrá tener por nuestros mayores. Ser hombre y no tener talento, virtud y saber, es no tener el Tao del hombre; al que, siendo hombre, no tiene el Tao del hombre, se le dice hombre viejo y gastado.

Las palabras espontáneas son cosa de todos los días, armonizan con los límites del Cielo, se acomodan con la libertad del natural discurrir, y así (el sabio) llega en paz al término de sus

años.[5] El que no habla, se hace uno con la naturaleza de las cosas; si ese hacerse uno se mezcla con palabras, ya no es hacerse uno; y si las palabras se añaden a ese hacerse uno, éste deja de serlo. Por eso se dice que es menester hablar sin hablar.[6] El que habla sin hablar, habla toda su vida, aunque parece que nunca habla; no habla en toda su vida, y nunca deja de hablar. Por una parte puede ser, por otro lado no puede ser; por una parte es así, por otro lado no es así. ¿Por qué es así? Es así porque es así. ¿Por qué no es así? No es así porque no es así. ¿Por qué puede ser? Puede ser porque puede ser. ¿Por qué no puede ser? No puede ser porque no puede ser. Todas las cosas por fuerza tienen su «es», y por fuerza todas las cosas tienen su «puede ser». Nada hay que no tenga su «es», ni nada que no tenga su «puede ser».[7] De no existir las palabras espontáneas, que son cosa de todos los días y lo que mejor se conforma a los principios del Cielo, ¿cómo se podría perseverar por largo tiempo?[8] Los millones de seres tienen cada uno su especie, y se van sucediendo unos a otros bajo formas diferentes. Su principio y su fin es como un círculo, del que no nos es dado conocer la razón. Es lo que llaman la Igualdad del Cielo.[9] La Igualdad del Cielo es el principio del Cielo.

II. Zhuang zi dijo a Hui zi: –«Confucio, a sus sesenta años, había mudado de opinión sesenta veces. Siempre acababa por estimar falso lo que al principio tenía por verdadero. No podía afirmar que lo que ahora tenía por verdadero no fuera lo que tenía por falso a sus cincuenta y nueva años».

–«Confucio –dijo a esto Hui zi– siempre se mostró animoso y nunca dejó de usar su inteligencia.»

–«Confucio –replicó Zhuang zi– renunció a usar de su inteligencia, aunque nunca lo dijera. Lo que sí dijo fue: "De la gran raíz recibimos nuestro talento, y para vivir debemos guardar nuestra energía espiritual. Nuestros sentidos han de acomodarse a su ritmo, y a su norma nuestras palabras". Expuso ante

los hombres el interés y la justicia, y si distinguó lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, no fue más que para dárselo a probar a los demás; así consiguió ganarse el corazón de los hombres, para que no osaran rebelarse, y establecer de ese modo la estabilidad del mundo. Mas, ¡basta ya! ¡Basta ya! ¿Cómo podría yo compararme con él?»

III. Tornó Zeng zi a ser mandarín, y sus sentimientos también mudaron.[10] Dijo así: «La primera vez que ocupé el cargo vivían mis padres; recibía de emolumento tan sólo cuatro fanegas de grano, mas sentía contento en mi corazón. La segunda vez mis emolumentos han montado quinientos almudíes,[11] pero no me ha sido dado ver gozar de ello a mis padres, por lo que mi corazón está embargado de tristeza».

Preguntaron a Confucio sus discípulos: –«En un caso como el de Shen (Zeng zi), ¿podría decirse que no hubo culpa de apego?»

–«Sí que la hubo en su caso –respondió Confucio–. De no haber existido ese apego, ¿hubiérase afligido de ese modo? El hombre libre de apegos, no ve más diferencia entre tres *fu* y tres mil *zhong* que la que puede encontrar entre un gorrión y un mosquito que pasaran volando ante él.»

IV. Yancheng Ziyou dijo a Dongguo Ziqi: –«Después que empecé a oír sus enseñanzas, al cabo del primer año retorné a la simplicidad natural; al cabo del segundo, ya pude acomodarme a las cosas; al tercero, fui capaz de penetrarlo todo sin hallar estorbo; al cuarto, me hice uno con los demás seres; al quinto, los seres acudían a mí; al sexto, el espíritu entró en mí;[12] al séptimo, me hice idéntico con el Cielo; al octavo, ignoraba la vida y la muerte; al noveno, fue la gran maravilla».[13]

V. Actuar mientras se vive es caminar hacia la muerte. Persuádese a las gentes del mundo,[14] que la muerte del hombre tiene una causa; y que la vida, siendo Yang,[15] carece de origen. Mas ¿es realmente cierto todo esto? ¿Dónde está lo que conviene? ¿Dónde lo que no conviene? El Cielo es regular como los números,[16] y la Tierra sirve de apoyo a los hombres. ¿A dónde iré yo a buscar (la causa de todo esto)? No conociendo nadie su fin, ¿cómo podremos afirmar que no existe un destino? Si vemos seres que se corresponden mutuamente, ¿cómo podremos afirmar que no hay espíritus? Si vemos seres que no se corresponden mutuamente, ¿cómo podremos afirmar que hay espíritus?

VI. La sombra de la sombra preguntó a la sombra:[17] –«Poco ha que abajabas la cabeza, y ahora la levantas; poco ha que traías el cabello recogido, y ahora lo llevas suelto; poco ha que estabas sentada, y ahora te pones en pie; poco ha que caminabas, y ahora te paras. ¿Por qué eres así?»

–«¿Por qué preguntas cosas de poca monta? –dijo la sombra–. Soy así sin saber por qué. Soy como el caparazón de la cigarra, como la piel de la serpiente. Parezco, pero no soy. Me muestro a la luz del fuego y a la del sol; con la oscuridad y la noche desaparezco, ¿Acaso dependo de aquellos?[18] ¡Y menos aún lo que de nada depende! Cuando viene, vengo con él; cuando se va, con él me voy; cuando se mueve, me muevo con él. Me muevo, eso es todo. ¿Qué se puede preguntar?»

VII. Yang Ziju viajaba hacia el sur, camino de Pei. Lao Dan había partido hacia el oeste, camino de Qin. Habían concertado verse en las afueras de la ciudad, y así que Yang Ziju llegó a las tierras de Liang, encontró Lao zi. En medio del camino, Lao zi alzó su mirada al Cielo y dijo suspirando: –«Antes tenía para mí que se te podría enseñar, mas ahora he visto que no». Yang Ziju no dijo nada.

Llegados que fueron al albergue, Yang Ziju ofreció a Lao zi una jofaina para lavarse y enjuagarse la boca, así como una toalla y un peine. Después se quitó el calzado fuera de la puerta y, andando sobre las rodillas, se llegó hasta él y le dijo: –«Antes, este su discípulo quiso pedirle instrucción, pero como el maestro caminaba y no tenía lugar, no osó hacerlo. Ahora que tiene comodidad, permítame le pregunte cuál ha sido mi falta».

–«Con ese tu talle tan altanero[19] –le dijo Lao zi–; ¿quién podría vivir contigo? La gran blancura parece negra; la abundante virtud parece no ser bastante.»[20]

Corrido, Yang Ziju dijo con demudado semblante: –«Escucho con gran respeto la amonestación del maestro».

Cuando Yang Ziju llegó la primera vez, toda la familia del albergue se había reunido para recibirle, el posadero le había ofrecido la esterilla para que se sentara, su mujer la toalla y el peine, los que estaban en el albergue[21] se habían levantado de sus esterillas, el cocinero había dejado el fogón. Al volver ahora, los del albergue le disputaron la esterilla.

LIBRO XXVIII. *DE LOS REYES QUE ABDICARON*

I. Yao quiso ceder el imperio a Xu You, y Xu You rehusó. Entonces quiso cedérselo a Zi Zhou Zhifu, y éste le dijo: –«Que se me nombre hijo del Cielo puede ser; mas es el caso que de presente me ha tomado un serio mal,[1] del que me estoy curando. Así pues no tengo tiempo para gobernar el imperio». Siendo el imperio lo más importante, no quiso él menoscabar su vida con aquella honrosísima carga, ¡menos lo hiciera con los demás negocios! Sólo se puede confiar el gobierno del imperio a quien no se sirve del imperio.[2]

Shun quiso ceder el imperio a Zi Zhou Zhibo, y éste le dijo: –«De presente me ha tomado un serio mal, del que me estoy curando, Así pues no tengo tiempo para gobernar el imperio». Estar al frente del imperio es el más alto honor, mas no se puede trocar la propia vida por ello. Ahí está la diferencia entre el hombre que posee el Tao y el común de los hombres.

Shun quiso ceder el imperio a Shan Juan, el cual le dijo: –«Estoy plantado en medio del espacio y del tiempo. En invierno me visto con pieles y tela de lana, y en verano de delgado cañamazo;[3] en primavera aro los campos y siembro, y mi cuerpo puede soportar tales fatigas; en otoño recojo la cosecha, y mi cuerpo puede ya reposar y alimentarse. Salgo a trabajar con el sol, y cuando se pone, me retiro a descansar. Vivo así li-

bre y holgado entre el Cielo y la Tierra, y mi corazón está satisfecho y contento. ¿Qué se me da a mí del imperio? ¡Lástima! ¡No me conocéis!» Luego de rehusar, se retiró a lo más profundo de la montaña, y ya nadie supo dónde habitaba.

Quiso Shun ceder el imperio a un su amigo llamado Labrador de Shihu. Este le dijo: –«¡Cuánto trabajo y amarguras! ¡Mi soberano es un hombre abrumado de fatigas!» Con ello quiso significar que la virtud de Shun aún no era bastante. Después cargaron con sus bultos, el marido a las espaldas y la mujer sobre la cabeza, y llevando consigo a sus hijos se embarcaron y ya no retornaron nunca más.

II. El gran rey Danfu habitaba en Bin, cuando los bárbaros del norte[4] lo atacaron. Ofrecióles pieles y telas, pero ellos no aceptaron; ofrecióles perros y caballos, y siguieron sin aceptar; ofrecióles perlas y jades, y tampoco aceptaron. Pues lo que los bárbaros querían eran tierras. Dijo Danfu: –«No soporto vivir con hermanos mayores a cuyos hermanos menores he mandado a la muerte, ni con padres a cuyos hijos a la muerte envié. En cuanto a vosotros, ¡sed fuertes y quedaos aquí! ¿Qué diferencia hay entre ser súbditos míos o de los bárbaros? Además tengo oído que no se debe sacrificar a los que se alimenta por tener con que alimentarlos». Y dicho esto, se partió del lugar apoyado en su bastón. El pueblo le siguió, tirando de sus carros,[5] y fundaron un nuevo estado al pie del monte Qi. Del gran rey Danfu puede decirse que sabía respetar la vida. El que sabe respetar la vida, aunque sea noble y rico, nunca menoscabará su cuerpo por consevar su dignidad y riquezas; y aunque pobre y humilde, nunca fatigará su cuerpo por obtener materiales provechos. Los hombres de hoy, si son altos mandarines o respetados dignatarios, todos miran mucho de no perder su condición. Ven un beneficio, y luego al instante se olvidan de su propia vida. ¿No es esto, por ventura, grandísimo extravío?

III. Las gentes de Yue habían dado muerte a sus soberanos en tres generaciones. Temeroso de correr la misma suerte, el príncipe Sou se refugió en la gruta del Cinabrio, con lo que el estado de Yue se quedó sin soberano. Rogaron al príncipe Sou, que rehusó aceptar, y entonces se llegaron hasta la gruta del Cinabrio. Como el príncipe Sou no consintiera en salir, las gentes de Yue ahumaron la cueva quemando artemisa. Hiciéronle después subir a una carroza real,[6] y cuando el príncipe Sou se agarró a las cuerdas para montar en ella, alzó los ojos al cielo y exclamó suspirando: –«¡Ay, trono! ¡Ay, trono! ¿Por qué no te has olvidado de mí?» Lo que aborrecía el príncipe Sou no era el trono, sino las desgracias que acarrea el ocuparlo. Del príncipe Sou puede decirse que no quería menoscabar su vida por todo un reino, y esa fue la razón de que las gentes de Yue lo desearan por soberano.

IV. Los estados de Han y de Wei luchaban por un territorio. Maestro Hua zi[7] fue a ver al marqués Zhaoxi, al que halló con triste semblante. Díjole Maestro Hua zi: –«Si hoy el imperio[8] escribiera ante mi señor un escrito con este solemne compromiso: "Quien lo asga con la mano izquierda, perderá la derecha; quien lo asga con la derecha, perderá la izquierda. Mas aquel que lo asga, tendrá el imperio", ¿mi señor lo asiría?»

–«Mi humilde persona no lo asiría» –respondió el marqués Zhaoxi.

–«¡Muy bien! –exclamó Maestro Hua zi–. Considerándolo así, los dos brazos son más importantes que el imperio, y el cuerpo más que los dos brazos. El estado de Han es harto menos importante que el imperio, y el territorio por el que hoy peleáis es harto menos importante que el estado de Han. ¿Por qué, pues, aflige mi señor su persona con menoscabo de su vida, cuitado como está por no poder conquistarlo?»

–«¡Bien! –exclamó el duque–. Muchos son los hombres que han querido persuadirme, mas nunca oí parecidas razones.»

Bien puede decirse que Maestro Hua zi sabía distinguir lo que es de gran momento de lo que no tiene importancia.

V. Habiendo oído decir el príncipe de Lu que Yan He era un hombre que había alcanzado el Tao, despachó un emisario con presentes por mostrarle sus respetos. Vivía Yan He en una humilde callejuela; traía ropas de burda tela, y él mismo daba de comer a los búfalos. Cuando llegó el emisario del príncipe de Lu, Yan He en persona salió a recibirle.

–«¿Es ésta la casa de Yan He?» –preguntó el emisario.

–«Sí –respondió Yan He–, esta es la casa de He.» Y como el emisario le entregara los presentes, díjole Yan He: –«Temo no hayáis oído bien, y que por ello os puedan castigar. Mejor fuera que os certificarais sin que os quede duda». Volvióse el emisario, se informó bien de su comisión, y cuando tornó en busca de Yan He le fue imposible encontrarlo. Ved ahí a un hombre como Yan He, que verdaderamente aborrece las riquezas y los honores.

Por eso se dice: con la verdadera esencia del Tao se gobierna la propia persona; con sus restos, se maneja el estado; con sus heces, se gobierna el imperio. Y así mirado, los méritos de reyes y emperadores, son para el sabio negocios de poco tomo, y que no sirven para la cabal perfección de la propia persona, para alimentar la vida. Los grande hombres de esta época nuestra ponen muchas veces en peligro su persona y renuncian a su vida por las cosas. ¿Acaso no es lamentable? Cada y cuando que los sabios actúan, antes no dejan de examinar a dónde van y qué harán. Si hoy día un hombre así dispara con una ballesta la perla del marqués de Sui[9] contra un gorrión a mil varas de altura, a no dudar que todo el mundo se mofará de él. ¿Por qué? Porque habría usado de algo muy valioso para conseguir algo de escasísimo valor. Pues bien, la vida ¿acaso no supera en valor a la perla[10] del marqués de Sui?

VI. Maestro Lie zi se hallaba en la miseria, y el hambre se revelaba en su rostro. Un hombre que había venido al estado de Zheng de visita, dijo al consejero Ziyang: –«Lie Yukou es un letrado que ha alcanzado el Tao; vive en el estado de su señoría y se halla en la miseria; ¿quiere ello decir que su señoría no estima a los letrados?» Al punto Ziyang de Zheng ordenó a sus mandarines que se le enviara grano. Cuando Maestro Lie zi vio al mensajero con el grano, le saludó muy cortésmente una y otra vez, pero rehusó aceptarlo. Fuese el mensajero, y cuando Maestro Lie zi entró, su mujer le miró enojada y, golpeándose el pecho, le dijo: –«Esta su sierva tiene oído que todas las mujeres de los hombres que han alcanzado el Tao llevan una vida cómoda y feliz, y aquí estamos con esta cara de hambrientos. Se entera su señoría, le envía a mi señor comida, y mi señor no la acepta. ¿No es esto un aciago destino?»

–«Su señoría no me conoce –dijo Maestro Lie zi riendo–. Alguien le ha hablado bien de mí y por eso me ha enviado grano. También podría castigarme si alguien le hablara mal de mí. Por eso no he querido aceptar.»

Al final el pueblo se amotinó y dio muerte a Ziyang.[11]

VII. Cuando el rey Zhao de Chu perdió su reino,[12] un matarife de corderos llamado Yue le acompañó en su huída. Cuando el rey Zhao volvió a su reino, quiso recompensar a quienes le habían seguido. Cuando le tocó al matarife de corderos Yue, dijo: –«Cuando el gran rey perdió su reino, Yue perdió su oficio de matarife; ahora el gran rey ha retornado a su reino, y también Yue a su oficio de matarife. Este humilde siervo ha recobrado su cargo y su renta, ¡qué mejor recompensa!»

–«Fuércesele a aceptar» –dijo el rey.

–«Este humilde siervo –dijo el matarife de corderos Yue– no tuvo culpa de que el gran rey perdiera su reino,y por eso no hubo lugar para castigarle; tampoco fue mérito de este humilde siervo que el gran rey recobrara su reino,y por eso no hay razón para que reciba recompensa.»

–«¡Que venga a mi presencia!» –ordenó el rey Zhao.

–«Es norma en el reino de Chu –dijo el matarife de corderos Yue– que sólo se reciba en audiencia a quienes antes han recibido importantes recompensas por sus grandes méritos. Pues bien, el talento de este humilde siervo no bastó para conservar el reino, ni su valor para morir a manos del invasor. Cuando las tropas de Wu entraron en Ying, nuestra capital, mi humilde persona huyó del enemigo temiendo una gran desgracia, que no por seguir de intento al gran rey. Ahora el gran rey quiere recibir en audiencia a Yue, quebrantando normas y pactos; no es esto algo por lo que este humilde siervo quiera se le conozca en todo el mundo.»

–«Ese matarife de corderos Yue –dijo el rey Zhao a su consejero de la guerra Ziqi– es de humilde y baja condición, mas de asaz elevados pensamientos. Ziqi,[13] ofrecedle en mi nombre el cargo de tercer duque.»[14]

–«El cargo de tercer duque –dijo el matarife de corderos Yue– bien se me alcanza que es harto más noble que el oficio de matarife; y que una renta de mil almudíes[15] es muchísimo más de lo que gana un matarife. Mas ¿cómo podría dejarme llevar por la ambición de cargos y rentas, si con ello hago cobrar a mi rey fama de pródigo insensato? Yue no osa aceptar, y desearía retornar a su oficio de matarife de corderos.»

Al final no consintió.

VIII. Yuan Xian vivía en el estado de Lu, en una pequeña casa cuyas paredes no medían más de un estadal.[16] El tejado era de yerbajos verdes. La puerta, hecha con ramas de plantas salvajes,[17] no llegaba a cerrar del todo, y una rama de morera servía de gozne. Era la ventana una vasija rota, y una tela de harpillera lo que separaba las dos habitaciones.[18] El tejado tenía goteras y el piso humedad. Pero él, sentado bien derecho, cantaba acompañándose del chin.[19]

Zigong vino a verle. Montado en una carroza de grandes

caballos, traía un vestido de color negro y rojo con una ropa blanca por encima.[20] La carroza no cabía en la calleja. Salió a recibirle Yuan Xian tocado de un gorro viejo y roto,[21] calzado de zapatos llenos de agujeros y apoyado en una rama de quenopodio a guisa de bastón.

–«¡Ah! –exclamó Zigong–. ¿Qué desgracia le ha sobrevenido a mi señor?»

–«Xian tiene oído –respondió Yuan Xian– que al que carece de bienes llaman pobre, y desgraciado al que habiendo estudiado el Tao[22] no es capaz de poner en obra lo aprendido. Ahora Xian es pobre, mas no desgraciado.»

Zigong dio unos pasos hacia atrás, todo corrido. Entonces Yuan Xian dijo riendo:

–«Eso de andar siempre complaciendo a la gente, juntarse y hacer amigos, estudiar para ser alguien, enseñar para propio beneficio, obrar el mal bajo el manto de la benevolencia y la justicia, la pompa y el boato de las lujosas carrozas, todo eso es algo que Xian no soportaría hacer.»

IX. Zeng zi vivía en el estado de Wei. Vestía una ropa de borra sin forro.[23] Tenía el rostro hinchado,[24] y las manos y los pies llenos de callos. A veces pasaba tres días sin tener con qué encender la lumbre, y un vestido debía durarle diez años. Si enderezaba su gorro, se le rompían las cintas; si tiraba de la pechera de su vestido, dejaba sus codos al descubierto; si metía el pie en su zapato, se le salía por el talón. Arrastrando sus rotos zapatos iba cantando los himnos de Shang,[25] y su voz llenaba el cielo y la tierra, cual si tocara toda una orquesta de instrumentos de metal y de piedra. El hijo del Cielo no había podido persuadirle para que entrara a su servicio, ni los señores feudales para que fuera su amigo. Y así es como el hombre que cultiva su ideal se olvida de su cuerpo, y el que cultiva su cuerpo se olvida del material beneficio, y el que ha llegado al Tao se olvida de su propia mente.

X. Confucio dijo a Yan Hui: –«¡Ven aquí, Hui! Tu familia es pobre y vives en una humilde casa. ¿Por qué no te haces mandarín?»

–«Hui no desea ser mandarín –respondió Yan Hui–; fuera de las murallas tiene cincuenta mu[26] de tierra que le bastan para tomarse unas sopas, y dentro otros diez mu que le bastan para proveerse de seda y cáñamo. Para esparcirse le basta tocar el chin, y para sentirse contento las doctrinas de su maestro. A Hui no le interesan los cargos.»

–«¡Excelente, tu modo de pensar! –dijo Confucio, al que se le había demudado el semblante–. Qiu ha oído decir: "El hombre que sabe contentarse no se fatiga y embaraza por obtener ganancias; el hombre que se siente satisfecho en su corazón no se acongoja cuando algo pierde; el hombre que cultiva la perfección interior no se avegüenza por no tener una buena posición". Largo tiempo ha que Qiu recita estas razones, mas sólo ahora las ve puestas en obra en la persona de Hui. Eso es lo que Qiu ha obtenido.»

XI. El príncipe Mou, señor de Zhongshan,[27] dijo a Zhan zi: –«Mi cuerpo se ha retirado a la Naturaleza,[28] pero mi corazón sigue aún en el palacio de Wei, ¿Qué puedo hacer?»

–«Estimar altamente vuestra vida –le dijo Zhan zi–. Cuando se estima la vida, se desprecia los bienes materiales.»[29]

–«Lo sé –dijo a esto el príncipe Mou de Zhongshan–, mas no soy capaz de dominarme.»

–«El hombre que, no pudiendo dominarse –dijo Zhan zi–, deja correr las cosas, ¿sentirá disgusto en su espíritu? El que, no pudiendo dominarse, se hace fuerza y no deja correr las cosas, sufrirá un doble daño. Sufriendo un doble daño, no podrá contarse entre los que alcanzan la longevidad.»

Mou de Wei era príncipe de un estado con miles de carros; para él, vivir retirado en una gruta era harto más duro y difícil que para un hombre del común. Aunque no llegó a alcanzar el Tao, bien puede decirse que tuvo esa intención.

XII. Cuando Confucio se vio rodeado y en grande aprieto entre los estados de Chen y de Cai, durante siete días no pudo comer caliente, sino sólo beber caldo de yerbas sin aditamento de cereales. Su rostro daba muestras de extenuación. mas él, en su habitación, proseguía cantando acompañándose de su chin. Mientras Yan Hui estaba fuera recogiendo yerbas, Zilu y Zigong, hablando entre sí, decían: –«A nuestro maestro le han desterrado dos veces de Lu, en Wei no le han permitido quedarse, en Song cortaron el árbol bajo el que se había cobijado, en Shang y en Zhou se halló en grandísimo aprieto,y ahora se encuentra rodeado en este lugar de la frontera entre Chen y Cai.[30] Matar a nuestro maestro ya no es un crimen, ni se prohibe cubrirle de injurias.[31] Y a pesar de todo, ahí le tienes cantando y tocando el chin. ¿A qué punto puede llegar el impudor de un gran hombre?»

Yan Hui no supo replicarles; entró y se lo refirió a Confucio. Este apartó de sí el chin, suspiró y dijo: –«You y Si son hombres de poca talla.[32] Diles que vengan, que he de hablarles».

Entraron Zilu y Zigong, y el primero dijo: –«¡Bien puede decirse que estamos en extremado aprieto!»

–«¿Qué palabras son ésas? –dijo Confucio–. Para un gran hombre, comprender el Tao es estar libre, y no comprender el Tao es hallarse en grande aprieto.[33] De presente Qiu, que alberga en su pecho el Tao de la benevolencia y de la justicia, está sufriendo los infortunios de un mundo sumido en el desorden, ¿por qué se ha de considerar esto un grande aprieto? Examino mi interior y no me veo enfermo[34] en lo que toca al Tao; ante la desgracia, no he perdido mi virtud. Sólo cuando llegan los grandes hielos,[35] y cae la escarcha y la nieve, podemos conocer la fuerza con que crecen el pino y el ciprés. Estas estrecheces entre Chen y Cai, ¿no serán para Qiu ocasión de dicha?»

Confucio, muy reposadamente,[36] asió de nuevo el chin, y renovó su música y canto. Zilu, estusiasmado, agarró un escudo y empezó a bailar. Y Zigong exclamó: –«¡Nunca imaginé que el Cielo fuera tan alto y tan profunda la Tierra!»

En los antiguos tiempos, los hombres que alcanzaban el Tao siempre estaban felices, tanto en la adversidad como cuando las cosas les eran favorables. Lo que les hacía felices no era lo adverso o lo favorable. Estando en posesión del Tao,[37] consideraban lo adverso y lo favorable como la sucesión del frío y del calor, del viento y de la lluvia. Por eso Xu You pudo holgarse en Yingyang y el conde de Gong en Qiushou.[38]

XIII. Shun quiso ceder el imperio a su amigo Wuze el Norteño.[39]

–«¡Extraño hombre, este soberano! –exclamó Wuze el Norteño–. Vivía en medio de los campos y las huertas, y se fue al palacio de Yao. Y no sólo esto, pero que aun quiere ensuciarme a mí con su mismo impúdico proceder. Me siento avergonzado de sólo verle.» Y se arrojó al abismo de Qingleng.

XIV. Pensando atacar a Jie, Tang fue a buscar a Bian Sui para urdir la traza. –«No es asunto que ataña a mi persona» –le dijo Bian Sui.

–«¿A quién puedo pedir consejo?» –le preguntó Tang.

–«No lo sé» –le respondió.

Tang fue a buscar entonces a Wu Guang para urdir la traza.

–«No es asunto que ataña a mi persona» –le dijo Wu Guang.

–«¿A quién puedo pedir consejo?» –le preguntó Tang.

–«No lo sé» –le respondió.

–«¿Os parece Yiyin?» –le preguntó Tang.

–«Es muy fuerte –le respondió–, y capaz de soportar las afrentas; otra cosa no sé.»

Con esto Tang, aconsejado de Yiyin, urdió la traza para atacar a Jie. Vencido éste, Tang ofreció el trono a Bian Sui. Este rehusó diciendo: –«El que mi soberano antes de atacar a Jie me consultara, prueba es de que me tenía por un bandido; y el que ahora, vencido Jie, me ofrezca el trono, es prueba de que me tie-

ne por un hombre ambicioso. He nacido en una época en que reina el desorden, y un hombre sin Tao viene por dos veces a mancillarme con su impúdico proceder. No puedo soportar seguir oyendo estas cosas». Y se arrojó al río Zhou y se ahogó.

Después de esto, Tang ofreció el trono a Wuguang diciéndole: –«Que el que sabe disponga la traza, que el bravo la lleve a buen término, que el hombre benevolente ocupe el trono: he ahí el principio observado desde antiguo. ¿Por qué mi maestro no ocupa el trono?»

Wuguang rehusó diciendo: –«Derrocar a un soberano no es ser justo; matar a la gente del pueblo no es ser benevolente, aprovecharse de los riesgos y dificultades ajenas no es ser probo. Tengo oído decir: No aceptes rentas de quien no es justo, ni pises la tierra de un mundo sin Tao. ¡Y menos cuando se me quiere hacer soberano! Ya no soporto seguir viendo esto». Y se ató una gran piedra a la espalda y se hundió en el río Lu.

XV. Antaño, cuando se fundó la dinastía Zhou, hubo dos nobles varones que vivían en el estado de Guzhou; llamábase el uno Bo Yi, y Shuqi el otro. Hablando entre sí, dijeron un día: –«Hemos oído decir que en el oeste hay un hombre que parece poseer el Tao. ¿Por qué no vamos a verle?»

Llegados que fueron a Qiyang,[40] el rey supo de su venida, y al punto despachó a Shudan para que fuera a verlos, y les ofreciera una alianza.

–«Se os elevará vuestra renta en dos grados, y se os nombrará mandarines de primera clase. Sellaremos el documento de alianza con sangre de un sacrificio y lo guardaremos bajo tierra.»

Miráronse los dos hombres, y dijeron riendo: –«¡Ah, qué extraño! Esto no es lo que llamamos Tao. Cuando otrora Shennong gobernaba el imperio, celebrábanse con la mayor devoción los sacrificios de las cuatro estaciones, pero sin pedir particulares favores; y se trataba a las gentes con toda lealtad y confianza, y con toda diligencia se les servía, mas sin pedir

nada a cambio. Al que gustaba de administrar los negocios, se le encomedaba la administración; y confiábase el gobierno a quien gustaba de gobernar. No se buscaba cosechar éxitos a costa de la ruina ajena, no se ensalzaba uno mismo humillando a los demás, no se buscaba obtener propio beneficio de las coyunturas favorables. Ahora, en cambio, los Zhou, viendo el desorden de la dinastía Yin, se han dado prisa por conquistar el poder. Se estima las intrigas y se practica el cohecho;[41] consérvase la autoridad con la ayuda de las armas; sacrifican animales por sellar sus compromisos y tenerse lealtad; alardean de sus actos por persuadir a la multitud; se mata y se agrede por tener particular beneficio. Esto es fomentar el desorden para trocarlo por la tiranía. Hemos oído decir que los nobles varones de antaño no rehusaban un cargo cuando el orden reinaba, y que ante el desorden no se afanaban por mantenerse en una vulgar existencia. Hoy día el mundo se halla en tinieblas. La virtud de los Zhou se ha debilitado. Más vale que nos apartemos para guardar limpia nuestra conducta, que no mancillar nuestras personas con el trato de los Zhou».

Partiéronse, pues, los dos hacia el norte y llegaron al monte Shouyang, donde finalmente murieron de hambre. Hombres como Bo Yi y Shuqi, aunque pudieron obtener honores y riquezas, abstuviéronse de conductas torcidas. Con noble entereza, rehusaron comportarse como los hombres vulgares; sólo buscaron contento en su propio ideal, y no persiguieron mundanos negocios. Ahí se ve la entereza de esos dos nobles varones.

LIBRO XXIX. *ZHI EL BANDIDO*

I. Confucio era amigo de Liuxia Ji.[1] Este tenía un hermano pequeño al que llamaban Zhi el Bandido. Zhi el Bandido había reunido una gran partida de nueve mil hombres, con la que recorría todo el imperio. Invadía los territorios de los señores feudales, saqueaba las casas, se apoderaba de búfalos y caballos, raptaba a las mujeres y a las hijas. En su codicia no perdonaba ni a sus propios parientes; no miraba por sus padres y hermanos, ni ofrecía sacrificios a sus antepasados. En los lugares por donde pasaba, si eran grandes estados montaban guardia en las murallas, y si pequeños, se encerraban en sus reductos.[2] Todas las gentes sufrían sobremanera.

Dijo Confucio hablando con Liuxia Ji: –«Un padre debe ser capaz de amonestar a su hijo, y un hermano mayor, de aconsejar a su hermano menor. Si un padre no es capaz de amonestar a su hijo, y un hermano mayor no es capaz de aconsejar a su hermano menor, el parentesco entre padres y hijos, y entre hermanos, pierde todo su valor y respeto. Hoy, su señoría es uno de los hombres más dotados de este mundo nuestro, mas no es capaz de aconsejar a su hermano pequeño, Zhi el Bandido, verdadero azote del imperio. Qiu, en su fuero interno, siente vergüenza por su señoría. Qiu pide a su señoría le dé licencia para ir en su nombre a persuadir a su hermano».

–«Dice su señoría –le replicó Liuxia Ji– Un padre ha de ser capaz de amonestar a su hijo, y un hermano mayor de aconsejar

a su hermano menor. Pero si el hijo no escucha las amonestaciones de su padre, y el hermano menor no acepta los consejos de su hermano mayor, ¿qué se puede hacer, aun teniendo la elocuencia de su señoría? Además, Zhi es hombre de mente impetuosa cual borbotones de manantial, y de ánimo arrebatado cual violento huracán. Su fuerza es bastante para rechazar a cualquier enemigo, y sobrada su elocuencia a la hora de embellecer sus propias faltas. Cuando se está de acuerdo con él, muéstrase contento, pero si se le contradice, se enfurece, y fácilmente cubre a la gente de improperios. Su señoría no debe ir por nada del mundo.»

Confucio no le escuchó, y fue a ver a Zhi el Bandido. Yan Hui guiaba el carruaje y Zigong iba sentado a su derecha. En ese tiempo Zhi el Bandido se hallaba descansando con su tropa al sur del Taishan. Habíanle aderezado picadillo de hígado humano, y se lo estaba comiendo.[3] Bajó Confucio del carruaje y se adelantó. Cuando vio al jefe de la guardia, le dijo: –«Confucio, de Lu, que ha tenido noticia de la elevada rectitud de vuestro general». Y saludó dos veces, respetuosamente, al jefe de la guardia.

Entró el jefe de la guardia a informar. Así como Zhi el Bandido lo oyó, montó en grandísima cólera, que sus ojos echaron centellas y el gorro se le movió al erizársele el cabello.

–«¿Acaso no es ese tal Confucio, taimado y falso personaje del estado de Lu? Decidle de mi parte: "Andas inventando dichos y palabras, que después atribuyes falsamente a Wen y Wu. Te tocas con un gorro que parece una enramada,[4] y te ciñes con un cinturón de piel de búfalo. Mucho hablar, y sólo dices alpabardas. Comes lo que no has cultivado, y vistes lo que no has tejido. Mueves los labios y meneas la lengua para sentenciar a tu grado y voluntad qué es verdadero y qué falso, y así extravías a los soberanos del mundo y no dejas que los hombres doctos retornen a su naturaleza original. Te has inventado la piedad filial y el respeto al hermano mayor para sacar partido de los señores feudales, de los ricos y de los nobles. Enormes son

en verdad tus crímenes. Vuélvete a más andar, que si no, me comeré tus hígados de cena".»

Confucio, empero, renovó su pedimento de que se le introdujera, diciendo: –«Qiu tiene el honor de contarse entre los amigos de Liuxia Ji, y por eso espera se le conceda poner los pies bajo su tienda».

Tornó el jefe de la guardia a anunciarle, y esta vez dijo Zhi el Bandido: –«Hacedle venir a mi presencia».

Entró Confucio con pasos ligeros. Después de rehusar la esterilla, dio unos pasos hacia atrás y saludó dos veces a Zhi el Bandido. Éste, enfurecido al verle, separó las piernas y asió de su espada. Clavó en Confucio una mirada que echaba lumbre, y luego sonó su voz, cual rugido de tigresa amamantando a sus cachorros: –«¡Ven acá, Qiu! Si lo que digas me place, vivirás; si me contraría, da la vida por perdida».

–«Qiu tiene oído –dijo Confucio– que en el mundo hay tres virtudes: estar dotado de una gran talla, y de una belleza sin par, y ser del agrado de todos, mozos y ancianos, nobles y plebeyos, ésa es la virtud superior; una inteligencia que abarque el Cielo y la Tierra, y sea capaz de distinguir todas las cosas, ésa es la virtud del medio; ser arrojado y valiente, audaz y decidido, capaz de reunir a las gentes y mandar las tropas, ésa es la inferior de las tres virtudes. Cualquier hombre que posea una sola de estas tres virtudes, digno es de sentarse cara el sur y nombrarse huérfano.[5] Pues bien, hoy el general reúne en su persona todas tres virtudes: mide su cuerpo ocho palmos y dos pulgadas,[6] su rostro resplandece, sus labios son cual brillante cinabrio, son sus dientes cual nácares bien alineados, y su voz semeja la música *huangzhong*.[7] Mas hete aquí que de todos es llamado Zhi el Bandido. Qiu no puede sino sentir, en su fuero interno, vergüenza por el general, y no lo acepta. Si el general consintiera en seguir el consejo de este su siervo, este siervo suyo le pediría que se le despachara como emisario del general a Wu y a Yue en el sur, a Qi y a Lu en el norte, a Song y a Wei en el oeste, y a Jin y a Chu en el oeste. Levantaría para el general una gran ciu-

en verdad tus crímenes. Vuélvete a más andar, que si no, me comeré tus hígados de cena".»

Confucio, empero, renovó su pedimento de que se le introdujera, diciendo: –«Qiu tiene el honor de contarse entre los amigos de Liuxia Ji, y por eso espera se le conceda poner los pies bajo su tienda».

Tornó el jefe de la guardia a anunciarle, y esta vez dijo Zhi el Bandido: –«Hacedle venir a mi presencia».

Entró Confucio con pasos ligeros. Después de rehusar la esterilla, dio unos pasos hacia atrás y saludó dos veces a Zhi el Bandido. Éste, enfurecido al verle, separó las piernas y asió de su espada. Clavó en Confucio una mirada que echaba lumbre, y luego sonó su voz, cual rugido de tigresa amamantando a sus cachorros: –«¡Ven acá, Qiu! Si lo que digas me place, vivirás; si me contraría, da la vida por perdida».

–«Qiu tiene oído –dijo Confucio– que en el mundo hay tres virtudes: estar dotado de una gran talla, y de una belleza sin par, y ser del agrado de todos, mozos y ancianos, nobles y plebeyos, ésa es la virtud superior; una inteligencia que abarque el Cielo y la Tierra, y sea capaz de distinguir todas las cosas, ésa es la virtud del medio; ser arrojado y valiente, audaz y decidido, capaz de reunir a las gentes y mandar las tropas, ésa es la inferior de las tres virtudes. Cualquier hombre que posea una sola de estas tres virtudes, digno es de sentarse cara el sur y nombrarse huérfano.[5] Pues bien, hoy el general reúne en su persona todas tres virtudes: mide su cuerpo ocho palmos y dos pulgadas,[6] su rostro resplandece, sus labios son cual brillante cinabrio, son sus dientes cual nácares bien alineados, y su voz semeja la música *huangzhong*.[7] Mas hete aquí que de todos es llamado Zhi el Bandido. Qiu no puede sino sentir, en su fuero interno, vergüenza por el general, y no lo acepta. Si el general consintiera en seguir el consejo de este su siervo, este siervo suyo le pediría que se le despachara como emisario del general a Wu y a Yue en el sur, a Qi y a Lu en el norte, a Song y a Wei en el oeste, y a Jin y a Chu en el oeste. Levantaría para el general una gran ciu-

vaban y se tejían sus vestidos; y nadie pensaba en hacer mal a su vecino. Fue la época en que floreció la suprema virtud. Mas el Emperador Amarillo no pudo alcanzar esta virtud; libró una gran batalla contra Chiyou en los campos de Zhuolu, y corrió la sangre en cien li.[8] Entraron en acción Yao y Shun, y establecieron una muchedumbre de consejeros. Tang desterró a su soberano, y el rey Wu asesinó a Zhou. Y desde entonces los fuertes han oprimido a los débiles, y los más han hecho violencia a los menos. Después de Tang y de Wu, todos han sido causantes de las desgracias del pueblo.

»Y ahora vos os habéis dado a cultivar los principios de Wen y de Wu, y os habéis apoderado de la elocuencia del imperio para instruir a las generaciones futuras. Con vuestra amplia túnica y vuestro fino cinturón, usáis de falsas palabras y de hipócritas acciones para embaucar a los soberanos y ganar riquezas y honores. No hay bandido más grande que vos, ¿Por qué, entonces, no os llaman Confucio el Bandido, en lugar de llamarme a mí Zhi el Bandido?

»Con vuestras melosas razones persuadisteis a Zilu para que os siguiera, y le hicisteis dejar su alto gorro[9] y deponer su larga espada para poder llegarse a recibir vuestras enseñanzas. Y entonces todo el mundo dijo: "Confucio es capaz de detener la violencia y de impedir los entuertos". Y ¿qué acaeció al final? Que Zilu quiso matar al príncipe de Wei[10] y, habiendo fracasado en su intento, hicieron de su cuerpo picadillo[11] en la puerta este de Wei. Vuestras enseñanzas hicieron picadillo a Zilu; nada consiguió, ni arriba para sí, ni abajo para los demás.[12] Lo cual es señal de que vuestra enseñanza fracasó.

»¿Acaso no os proclamáis hombre de talento y sabio? Y sin embargo, os han desterrado dos veces de Lu, y os prohibieron habitar en Wei, y en Qi estuvistes en grandísimo aprieto, y en la frontera entre Chen y Cai os visteis rodeado, que en todo el imperio no habéis hallado parte alguna donde estableceros. ¿Qué estima puede, pues, merecer vuestra doctrina?

»Nadie ha habido en el mundo más ensalzado que el Empe-

rador Amarillo. Pero el Emperador Amarillo no pudo alcanzar una perfecta y completa virtud, y así libró batalla en los campos de Zhuolu, y la sangre corrió en cien li. Yao fue un mal padre,[13] y Shun un mal hijo;[14] a Yu se le quedó seco medio cuerpo.[15] Tang desterró a su soberano, el rey Wu atacó a Zhou. [El rey Wen estuvo preso en Youli.][16] Y estos son seis[17] personajes ensalzados por el mundo; los cuales, si los consideramos de cerca, no hicieron sino perder su verdad fundamental por materiales intereses, y por ellos violentaron y contravinieron su naturaleza. A fe que vergonzoso sobremanera fue lo que hicieron.

»Nadie ha habido en el mundo más sabio que Bo Yi y Shuqi. Y Bo Yi, y Shuqi rehusaron ser soberanos de Guzhu y fueron a morir de hambre en el monte Shouyang, donde su carne y sus huesos quedaron sin sepultura. Bao Qiao tuvo una bella conducta, dijo «no» al mundo de su tiempo, y murió abrazado a un árbol.[18] Shentu Di amonestó a su príncipe y no fue escuchado, por lo que se ató a la espalda una gran piedra y se arrojó al Río, donde fue pasto de los peces y tortugas. Jie Zitui, leal hasta el extremo, se cortó carne del muslo por dar de comer al duque Wen; después éste le volvió la espalda, y Zitui, muy enojado, se partió y murió por el fuego abrazado a un árbol.[19] Weisheng se citó con una mujer debajo de un puente; ella no acudió, sobrevino una crecida, él no se movió de allí, y se ahogó abrazado a un pilar del puente. Estos seis hombres no fueron diferentes al perro descuartizado o al cerdo arrojado al agua,[20] o al mendigo con la calabaza en la mano.[21] Todos ellos buscaron la fama y despreciaron la muerte; no pensaron en lo fundamental: asegurarse una larga vida.

»Entre los que el mundo llama leales vasallos, nadie lo fue más que Bigan y Wu Zixu. A éste lo arrojaron al Río, y a aquel le arrancaron el corazón. A entrambos las gentes llamaron leales vasallos, mas finalmente tornáronse en irrisión del entero mundo. Considerado lo anterior, hasta Zixu y Bigan nadie hubo digno de honor tan grande.

»En cuanto a vuestras razones por persuadirme, si me ha-

bláis de cosas de espíritus, es algo que no puedo saber, y si de cosas de hombres, ya está todo dicho, pues ya lo sé todo por haberlo oído.

»Ahora os hablaré yo de la naturaleza real de los hombres. Sus ojos quieren ver las formas y colores; sus oídos oír los sonidos; su boca gustar los sabores; su ánimo verse satisfecho. El hombre más longevo alcanza los cien años, el de mediana longevidad los ochenta, y el que menos los sesenta. Dejando aparte los males y enfermedades, las muertes y los duelos, las penas y los infortunios, en un mes de su vida, los hombres abren la boca para reír apenas cuatro o cinco días. El Cielo y la Tierra no tienen límites, mas la vida del hombre tiene un tiempo limitado. Su existencia temporal en la infinitud del tiempo es un instante, no diferente al que se tarda en ver pasar un veloz corcel a través de una rendija. Todo el que no es capaz de satisfacer su ánimo y alimentar su vida hasta la vejez, es que no ha comprendido cabalmente el Tao.

»Rechazo todo cuanto Qiu ha dicho. ¡Volveos presto! ¡No prosigáis hablando! Vuestra doctrina es disparatada y vana, ingeniosos embustes y vacías falsedades. No sirve para conservar entera la verdadera naturaleza propia. ¡No merece la pena disputar acerca de ella!»

Renovó sus reverencias Confucio y salió con toda celeridad. Cuando estuvo fuera, subió al carruaje y tres veces se le escaparon las riendas cuando quiso asir de ellas; sus ojos no veían de pura turbación, y tenía el rostro lívido, como cal muerta. Apoyado en el varal delantero y abajada la cabeza, apenas podía respirar.

Llegando a la capital de Lu, en las afueras de la puerta este, se encontró con Liuxia Ji.

–«Días ha que no nos hemos visto –le dijo Liuxia Ji–. Vuestros caballos y carruaje parecen venir de lejos. ¿No habréis ido a ver a Zhi?»

Levantó Confucio su mirada al cielo, y luego de suspirar, dijo: –«Sí, he ido».

–«Y Zhi –dijo Liuxia Ji–, ¿no os ha rebatido, como ya os previne?»

–«Sí, me ha rebatido –respondió Confucio–. Soy como esos de los que se dice "pónense la cataplasma sin estar enfermos".[22] He ido precipitadamente junto a un tigre, para acariciarle la cabeza y trenzarle los bigotes, y por bien poco he podido escapar de sus fauces.»

II. Zizhang preguntó a Man Goude: –«¿Por qué no cultiváis la virtud? Sin virtud no se puede ganar la confianza de la gente; sin gozar de confianza, no se os nombrará para ningún cargo; y sin ocupar un cargo, no se puede obtener beneficios. De ahí que, mirando por la fama y calculando el beneficio, la rectitud verdaderamente se ha de menester. Mas también, si el letrado renuncia a la fama y al beneficio, y se da al examen de la propia mente, ni un solo día podrá dejar de ejercitar la virtud».

–«Los que no tienen vergüenza se hacen ricos –dijo a esto Man Goude–, y los que tienen mucha labia[23] famosos. La mayor fama y las más grandes riquezas, casi siempre proceden de la falta de vergüenza y de la mucha labia. Por lo tanto, mirando por la fama y calculando el beneficio, la labia verdaderamente es lo que se ha de menester. Y si el letrado renuncia a la fama y al beneficio, y se da al examen de la propia mente, en su práctica de la virtud ¿no abrazará acaso el Cielo?»[24]

–«Antaño –dijo Zizhang– Jie y Zhou fueron tan honrados como hijos del Cielo, y tan ricos como dueños del mundo. Mas al presente, si le decís a un esclavo o a un siervo: "te portas como un Jie o un Zhou", se le torcerá el gesto y mostrará disgusto, pues aun los pequeños hombres los desprecian. Confucio y Mo Di fueron hombres comunes, que vivieron con estrecheces, pero ahora si le dicen al consejero mayor del rey: "procedéis como Confucio o Mo Di", se le demudará el semblante al tiempo de decir que es indigno de tal elogio. Tan alta es la estima en que se tiene a los letrados. De donde se colige

que no por ser hijo del Cielo se es necesariamente objeto de estima; ni de desprecio por ser un hombre pobre. La diferencia entre la estima y el desprecio viene de la belleza o fealdad de su conducta.»

–«Al ladronzuelo ponen en prisión –dijo Man Goude–, y al gran ladrón le nombran barón. En la puerta de los señores feudales está escrito «benevolencia y justicia».[25] Otrora Xiaobo, el duque Huan de Qi, dio muerte a su hermano mayor y casó con su cuñada,[26] y pese a ello Guan Zhong consintió en ser su consejero. Tian Cheng Zichang asesinó a su soberano y se apoderó del reino,[27] pero Confucio no dudó en aceptar sus presentes. De palabra los menosprecian, mas en sus actos se rebajan ante ellos. De suerte que sus palabras y sus actos están en guerra en el interior de su pecho; ¿no es una gran contradicción? Por eso dice el libro: "¿Quién es feo? ¿quién hermoso? Si triunfas, serás cabeza; si no triunfas, serás rabo".»

–«Si no ejercitáis la virtud –dijo Zizhang–, no habrá orden en el trato entre próximos y extraños, ni la justa relación entre quienes son nobles y quienes son viles, ni tampoco jerarquía entre los en edad mayores y los menores. ¿Cómo se podrán distinguir los "cinco principios" y los "seis lugares"?»[28]

–«Yao mató a su primogénito –dijo Man Goude–, y Shun desterró a su hermano menor nacido de su madre;[29] ¿hubo ahí respeto del orden en el trato entre próximos y extraños? Tang desterró a Jie, y el rey Wu dió muerte a Zhou; ¿hubo ahí justa relación entre quienes son nobles y quienes son viles? El rey Ji usurpó la primogenitura, y el duque Zhou mató a su hermano mayor;[30] ¿hubo ahí respeto a la jerarquía entre los en edad mayores y los menores? Usan los confucianos de hipócritas discursos, y los discípulos de Mo Di predican el amor universal; ¿se puede así distinguir los cinco principios y los seis lugares?

»Vos perseguís la fama, y yo persigo el interés. En su propia realidad, tanto la fama como el interés no son conformes a la razón, ni brillante reflejo del Tao. Antes, disputando con vos en presencia de Wuyue, dijo:[31] "El hombre vulgar se sacrifica por

las riquezas, un hombre de honor se sacrifica por la fama. Aquello por lo que uno y otro mudan su auténtica realidad y cambian su original naturaleza no es lo mismo, mas entrambos son iguales por cuanto se apartan de lo que debieran hacer y se sacrifican por hacer lo que no debieran". De ahí que se diga: No seas un hombre vulgar, torna dentro de tí y sacrifícate a tu Cielo;[32] no seas un hombre de honor, acomódate siempre a la razón del Cielo. Torcido o recto, obedece al Cielo; contempla las cuatro direcciones, y transfórmate conforme al orden de los tiempos. Tanto si es verdadero como si falso, mantente firme en el centro del círculo que hay en tí.[33] Busca sólo realizar tu propio ideal, y muévete libremente con el Tao. No te obstines en tus actos, ni impongas tu justicia, que si no, fallarás en lo que hagas. No corras tras las riquezas y honores, ni busques con afán el éxito, que si no, te apartarás de tu Cielo.

»A Bigan le arrancaron el corazón, y los ojos a Zixu: la lealtad les llevó al desastre. Zhigong[34] prestó testimonio contra su padre, y Weisheng pereció ahogado: la buena fe fue su infortunio. Bao zi se consumió abrazado a un árbol,[35] y Shen zi se arrojó a un río:[36] la entereza fue su desgracia. Confucio no vio a su madre, y Kuang zi no vio a su padre:[37] ser justos fue su falta. Son éstos hechos transmitidos por las antiguas generaciones, de los que hablan las posteriores. Por ser dignos letrados pusieron en obra sus rectas razones, y de ahí que la calamidad y el infortunio se abatieran sobre ellos.»

III. Insaciable preguntó a Armonía:[38] –«Entre la humana muchedumbre no hay quien no aspire a la fama y busque su provecho. Si es rico, la gente se le arrima; arrimándose a él, ante él se humillan; y humillándose, le ensalzan. El verse ensalzado y a la gentes humillarse ante la propia persona es el método para prolongar la vida, y para la comodidad del cuerpo y el contento del espíritu. ¿Por qué ahora no es éste vuestro parecer? ¿Os falta entendimiento? ¿O es que, entendiéndolo, carecéis

de fuerzas para ponerlo en obra, por cuanto observáis la rectitud sin jamás olvidarla?»[39]

–«Imaginemos ahora –dijo a esto Armonía– a un hombre así,[40] que, comparándose con las gentes de su tiempo y que viven en su mismo país, se tuviera por un hombre que se distingue del vulgo y sobresale por encima del mundo. En realidad eso significa que carece en su mente de un principio rector que le permita juzgar el pasado y el presente, y distinguir lo verdadero y lo falso; es mudar a tenor de los usos del vulgo. Unos mundanos usos que se apartan de lo más importante (la vida), y rechazan lo más venerable (el Tao), para hacer lo que apetece. ¿No es eso lo contrario de lo que prolonga la vida, y da comodidad al cuerpo y contento al espíritu? El dolor que causa aflicción y tristeza, y el sosiego que es ocasión de contento, no se manifiestan en el cuerpo; los miedos que causan inquietud y sobresalto, y el placer que es ocasión de alegría, no se manifiestan en el espíritu. Se sabe lo que se hace, mas se ignora por qué se hace; y por eso, aunque se sea tan noble como el hijo del Cielo y tan rico que se posea el mundo entero, no se podrá escapar a la desgracia.»

–«Las riquezas –replicó Insaciable– permiten al hombre obtener cuanto desea, y gozar de la belleza y del poder; algo que el hombre perfecto no puede obtener, ni el sabio alcanzar. Hácele poderoso la ayuda de otros, que ponen a su servicio su valentía y su fuerza; su perspicaz clarividencia viénele de la inteligencia y consejo ajenos; y también de las ajenas virtudes le viene su sabiduría y bondad. No posee estado alguno, mas tanta es su autoridad como la de un padre soberano. Además todos los hombres saben, sin serles menester de aprendizaje, apreciar en su corazón sonidos y colores, los sabores, y el poder; ni para sentir comodidad en su cuerpo necesitan copiar modelo alguno. Desear, aborrecer, rehuir, conseguir, son cosas que se saben sin necesidad de maestro: es la propia naturaleza humana. Aunque el mundo entero me repruebe, ¿quién es capaz de renunciar a todo lo que he dicho?»

–«El hombre que sabe –dijo Armonía– obra siempre de intento por el bien de las gentes sencillas,[41] y nunca contraviene sus normas. Por eso siempre se contenta y no contiende; deja que las cosas sigan su curso, y nada ambiciona. Cuando no tiene bastante, lo busca; puede luchar por los cuatro lados del mundo sin tenerse por codicioso. Cuando le sobra, se desprende de ello; puede dejar todas las riquezas del mundo sin tenerse por liberal. La realidad de la liberalidad y de la codicia no depende de la fuerza ejercida por el mundo exterior, sino de la norma moral que observa el hombre en su interior. Si su poder fuera el del hijo del Cielo, no usara de su nobleza para humillar a los demás con su orgullo; ni usara de sus riquezas, aun poseyendo el mundo entero, para hacer alarde ante los demás. Calcula las posibles desgracias y medita en las vueltas de la fortuna, y si estima que pueden causar detrimento a su propia naturaleza, recházalas y no las acepta. Y no lo hace por ganar renombre y fama. Yao y Shun fueron emperadores y renunciaron, mas no por amor al mundo, sino por no causar perjuicio a su vida con tanta magnificencia. Shan Juan y Xu You pudieron ser emperadores y no consintieron, pero no rehusaron por hipócrita modestia, sino por no hacerse daño con tales negocios. Todos estos buscaron su conveniencia, y excusaron su propio perjuicio, y el mundo entero los proclama sabios. Y puede decirse que lo fueron, mas no por haber buscado la gloria.»

–«Si por fuerza se ha de preservar el buen nombre –dijo Insaciable–, y para ello se debe fatigar el cuerpo y privarse de las dulzuras de este mundo, y reducir el sustento para prolongar la vida, eso no es más que padecer una larga dolencia con continuos sufrimientos sin ver nunca llegar la muerte.»

–«El equilibrio procura felicidad –dijo Armonía–, y todo exceso es dañino. Así es en todas las cosas, y sobre todo en lo tocante a las riquezas. A los ricos de hoy en día les da gusto oír la música de campanas, timbales y flautas, y saborear exquisitas carnes y excelentes vinos; con lo que su ánimo se extravía y olvidan sus deberes. Bien puede decirse que viven en gran desor-

den. Ahogados en la abundancia, semejan a quien portando pesada carga remonta empinada cuesta.[42] Bien puede decirse que amarga es su existencia. Codiciosos de riquezas, se buscan enemigos;[43] ambiciosos de poder, agotan sus energías; cuando están ociosos, se ahogan;[44] y sólo se sienten satisfechos cuando su cuerpo está saciado. Bien puede decirse que de enfermos es su estado. En su afán por las riquezas y buscando el beneficio, no se sienten satisfechos ni aunque sus riquezas rebosen los muros de su mansión; rebosantes, mas no cejan. Bien puede decirse que su vida es una pura ignominia. Amasan riquezas, y no las gastan; siempre pendientes de ellas, sin soltarlas; llenos de inquietud y angustia, siempre quieren más y nunca paran. Bien puede decirse que viven siempre cuitados. Cuando están en casa temen no les roben los ladrones, y cuando salen andan temerosos no les asalten los bandidos. Dentro levantan torres y muros, y fuera nunca osan salir solos. Bien puede decirse que temerosa es su existencia. Estos seis son los mayores males del mundo.[45] Todos se olvidan de ellos y no saben descubrirlos. Sólo cuando la desgracia llega, ya pueden agotar todo su ingenio y usar de todas sus riquezas, que no podrán conseguir ni un solo día de tranquilidad. Y así si miramos su buen nombre, no se ve; y si consideramos su beneficio, no lo hubo. Atar la propia mente y el cuerpo para luchar por estas cosas, ¿no es grandísimo extravío?»

LIBRO XXX. *DE LAS ESPADAS*

I. Antaño, el rey Wen del estado de Zhao[1] tenía grande afición a la esgrima. Eran más de tres mil los espadachines que se reunían como huéspedes en las puertas de su palacio, y que se batían noche y día ante él. Cada año varios cientos de ellos morían o resultaban heridos, pero al rey le complacía y nunca se hastiaba. Así habían transcurrido tres años, y el reino se debilitaba, y los señores feudales se confabulaban contra él.

El príncipe heredero Kui,[2] sintiendo gran preocupación, reunió a sus asistentes y les dijo: –«A quien sea capaz de persuadir al rey para que se olvide de espadachines le entregaré mil monedas como recompensa».

–«Zhuang zi será capaz» – le dijeron sus asistentes. Entonces el príncipe despachó a un mensajero con mil monedas para ofrecérselas a Zhuang zi. No quiso éste aceptar, pero acompañó al mensajero hasta la presencia del príncipe, al que dijo:

–«¿Qué desea el príncipe mandar a Zhou, puesto que ofrece a Zhou mil monedas?»

–«Tengo oído –dijo el príncipe– que el maestro es un sabio de gran clarividencia, y por eso he ofrecido respetuosamente mil monedas como presente para sus sirvientes y compañía. Si el maestro no las acepta, ¿cómo osaría hablarle Kui de lo que desea?»

–«Pues Zhou ha oído –dijo Zhuang zi– que lo que el príncipe desea de él, es poder acabar con la afición del rey. Ahora

bien, si este vuestro siervo, por arriba al persuadir al rey contraviene sus deseos, y por abajo no satisface al príncipe, su persona sufrirá la muerte como castigo, ¿para qué querrá Zhou las mil monedas? Y si por arriba consigue persuadir al rey, y por abajo satisfacer al príncipe, ¿habrá algo que no le conceda el estado de Zhao si se lo pide?»

–«Razón decís –dijo el príncipe–; mas nuestro rey sólo recibe a los espadachines.»

–«Bien –dijo Zhuang zi–; Zhou es diestro con la espada.»

–«Sí –dijo el príncipe–, pero los espadachines que recibe nuestro rey llevan todos ellos greñas y grandes patillas, y traen gorros caídos y con gruesas correas. Traen también una ropa acortada por detrás, y tienen airado mirar y un habla malsonante.[3] Así es como gustan al rey. Y si ahora el maestro se presenta ante el rey con atuendo de letrado *ru*, a no dudar que el negocio no podrá salir adelante.»

–«Ruego se me haga una ropa de espadachín» –dijo Zhuang zi.

Al cabo de tres días el vestido estuvo preparado, y así vestido fue a ver al príncipe, el cual luego le introdujo con el rey. El rey le esperaba con la espada desnuda en la mano, Zhuang zi cruzó la puerta del salón pausadamente y cuando vio al rey no le hizo reverencia alguna.

–«¿Para qué deseáis hablar con mi humilde persona –dijo el rey –, y os habéis hecho introducir por el príncipe, mi primogénito?»

–«Este su siervo –respondió Zhuang zi– ha oído decir que el gran rey tiene afición a la espada, y por eso ha venido a mostrarle lo que sabe en el arte de la esgrima.»

–«¿Cómo es vuestra esgrima en lo tocante a parar al adversario?» –preguntó el rey.

–«Con la esgrima de este vuestro siervo –respondió Zhuang zi–, puede uno batirse con un hombre cada diez pasos, y en mil li nadie habrá que te dentenga.»

Holgóse grandemente el rey al oirlo, y exclamó: –«¡No tenéis rival en todo el mundo!»

–«En mi esgrima –dijo Zhuang zi–, primero me muestro vacío ante los hombres, y les descubro aparente ventaja; soy el último en atacar, y el primero en tocar. Holgaría podérselo mostrar.»

–«Repósese el maestro en su aposento y espere –dijo el rey–, y cuando tenga aparejada la prueba, le mandaré llamar.»

Entretanto, el rey hizo medirse a sus espadachines durante siete días; murieron o quedaron heridos más de sesenta, y finalmente eligió a cinco o seis y les mandó plantarse con sus espadas en la parte baja del salón. Hizo luego que llamaran a Zhuang zi, y le dijo: –«Hoy probará a cruzar su espada con mis espadachines».

–«Largo tiempo he estado esperando este día» –dijo Zhuang zi.

–«¿Cómo es de larga la espada que usa el maestro?» –preguntó el rey.

–«A este su siervo –respondió Zhuang zi–, de cualquier largo le valen. Ahora bien, este su siervo tiene tres suertes de espada, y quisiera que el rey eligiera; mas le ruega que antes de probarlas, le permita hablar.»

–«Es mi deseo saber –dijo el rey– qué tres espadas son ésas.»

– «Es la una de hijo del Cielo –le respondió–, la otra es la espada de noble, y la tercera es espada de plebeyo.»

II. –«¿Cómo es la espada de hijo del Cielo?» –preguntó el rey.

–«La punta de la espada de hijo del Cielo –respondió Zhuang zi– son las murallas de Yanxi, su filo es el Taishan del estado de Qi, su lomo los estados de Jin y de Wei, su guarnición los estados de Zhou y de Song, y su empuñadura los estados de Han y de Wei.[4] Envuelta por los bárbaros de las cuatro direcciones, y envainada en las cuatro estaciones, el mar de Bo la rodea y los montes Heng[5] la ciñen. Domina con los cinco elementos,[6] y con premios y castigos imparte justicia. Desenváinase con el Yin y el Yang, con la primavera y el verano se sostiene, y

se maneja con el otoño y el invierno. No hay nada que se le ponga delante a esta espada cuando tira de frente, ni encima cuando se levanta, ni debajo cuando se abaja, ni al lado cuando se blande. Arriba, corta las nubes que flotan; abajo, desgarra la trama de la tierra. Quien de ella se sirva, luego al punto podrá dominar a los señores feudales y el mundo entero se le someterá. Esa es la espada de hijo del Cielo.»

–«Y ¿cómo es la espada de noble?» –preguntó el rey Wen confuso y desconcertado.

–«La punta de la espada de noble –le respondió–son los hombres inteligentes y valerosos, su filo los puros y honestos, su lomo los sabios y probos, su guarnición los leales y virtuosos, su empuñadura los héroes sobresalientes. También esta espada es tal, que no hay nada que se le ponga delante cuando tira de frente, ni encima cuando se levanta, ni debajo cuando se abaja, ni al lado cuando se blande. Por arriba, toma como modelo al redondo Cielo, y se conforma a las tres luminarias;[7] por abajo su dechado es la cuadrada Tierra, y se acomoda a las cuatro estaciones; en medio, responde a la voluntad del pueblo, y así pone paz en las cuatro regiones. Quien de ella se sirva, luego al punto será cual el poderoso retumbar del trueno; dentro de las cuatro fronteras nadie habrá que no se le someta y todos obedecerán las órdenes del príncipe. Esa es la espada de noble.»

–«Y ¿cómo es la espada de plebeyo?» –preguntó el rey.

–«La espada del plebeyo –le respondió– es la del que lleva greñas y grandes patillas, y el gorro caído y con gruesas correas, y una ropa acortada por detrás, y que tiene airado mirar y un habla malsonante. Se bate delante del público, y por arriba corta el cuello de su rival, y por abajo le atraviesa el hígado o los pulmones. La espada de estos hombres plebeyos en nada es diferente del gallo de pelea, pues cualquier día puede perder la vida, y en nada aprovecha a los negocios del estado. Hoy día el gran rey, ocupando como ocupa el trono del hijo del Cielo, tiene afición a la espada de plebeyo. Este su siervo la desprecia en su fuero interno en nombre del gran rey.»

Tomóle entonces el rey del brazo, y subieron al gran salón. El cocinero mayor sirvió la comida, y el rey dio tres vueltas alrededor de la mesa.[8]

–«Tome asiento el gran rey tranquilamente y calme su agitación –le dijo Zhuang zi–, que ya del negocio de las espadas el discurso ha terminado.»

Tres meses estuvo el rey Wen sin salir de su palacio, y todos los espadachines, movidos de enojo, allí mismo se dieron muerte a sí mismos.

LIBRO XXXI. *EL VIEJO PESCADOR*

I. Paseaba Confucio por el bosque de Ziwei. En esto tomó asiento por descansar un rato en la Terraza de los Alberges. Mientras sus discípulos leían, Confucio cantaba acompañándose del chin. No había llegado a la mitad de la canción, cuando apareció un viejo pescador[1] que, empujando su barca con el botador, venía hacia ellos. Su barba y sus cejas eran blancas. Traía los cabellos sueltos y agitaba las mangas de su vestido. Vino hasta la orilla, y se detuvo al tocar tierra. Apoyó la mano izquierda en la rodilla y, sosteniéndose el mentón con la derecha, se quedó escuchando. Terminada la canción, llamó a Zigong y a Zilu, y ellos le respondieron:

–«¿Quién es ése?» –preguntó el recién llegado apuntando con el dedo a Confucio.

–«Un gran hombre del estado de Lu» –le respondió Zilu.

Y como el recién llegado le preguntara de qué familia era, Zilu le respondió: –«De la familia Kong».

–«Y el señor Kong, ¿a qué se dedica? –preguntó el pescador.» Antes de que Zilu respondiera, Zigong se adelantó a decir:

–«El señor Kong cultiva en su naturaleza la lealtad y la confianza, y en su persona ejercita la benevolencia y la justicia; virtudes estas que adorna con los ritos y la música. Quiere establecer un orden en las relaciones familiares y sociales. Es de

grandísimo provecho para el mundo, tanto en lo alto, mostrándose leal con los soberanos de su tiempo, como en lo bajo, educando al pueblo llano. Eso es a lo que se dedica el señor Kong.»

–«¿Es soberano de un territorio?» –tornó a preguntar el otro.

–«No» –respondió Zigong.

–«¿Es consejero de algún rey o marqués?»

–«No» –respondió Zigong.

El pescador sonrió y se volvió diciendo: –«Benevolencia puede que no le falte, pero mucho me temo que su persona no podrá excusar la desgracia. Fatiga su mente y agobia su cuerpo, y así amenaza y perjudica su verdadera naturaleza. ¡Ay! ¡Cuán lejos se ha apartado del Tao!»

Cuando retornó Zigong, informó a Confucio. Dejó éste el chin, y puesto en pie, dijo: –«¿No será un sabio?», y bajó a buscarle. Cuando llegó a la orilla del lago, el pescador empujaba ya su barca apoyado en el botador. Como viera a Confucio al volver la cabeza, dió media vuelta y se quedó de pie. Confucio dio unos pasos hacia atrás,[2] y luego de saludar ceremoniosamente dos veces, se acercó al visitante. –«¿Qué queréis de mi?» –preguntó éste.

–«Poco ha, mi señor ha hablado –dijo Confucio–, pero no ha terminado. Qiu es algo obtuso y no ha alcanzado a comprender el sentido de sus palabras. Ahora aguardará respetuosamente[3] aquí, en la esperanza de tener la fortuna de poder oír aunque sólo sea el sonido de su tos o carraspeo, que finalmente no dejará de serle de grandísima ayuda a Qiu.»

–«¡Ay! –exclamó el visitante–. ¡A fe que grande es vuestro deseo de aprender!»

Hízole Confucio dos profundas reverencias, y ya enderezado, le dijo:

–«Desde sus años mozos hasta hoy, cumplidos los sesenta y nueve años, Qiu no ha cesado de aprender; mas nunca le ha sido dado escuchar la doctrina suprema. ¿Cómo osaría no dejar su mente humildemente vacía?»

–«Los seres de la misma especie –dijo el visitante– se juntan, y las voces iguales se armonizan; y esta es la ley firme del Cielo. Permitidme declararos lo que sé, por ayudaros en vuestra empresa. Esa empresa vuestra trata de humanos negocios. Si el hijo del Cielo, los señores feudales, los mandarines y el pueblo llano, si estos cuatro cumplen cabalmente el cometido que les es propio, reinará un perfecto orden social. Pero si los cuatro abandonan su puesto y misión, no podrá haber un caos mayor. Cuando el mandarín desempeña debidamente su cargo, y las gentes se ocupan de sus negocios, no hay desorden ni agresiones. Lo que aflige al pueblo llano es que los campos queden incultos y que las casas se arruinen, que la ropa y la comida no sea bastante, que no puedan pagar tributos y alcabalas, que no reine la armonía entre la esposa y las concubinas, que se quebrante el orden entre los mayores en edad y los menores. Lo que aflige a los mandarines es no ser capaces de desempeñar su cargo, no poder resolver a satisfacción los negocios oficiales, conducirse deshonestamente, tener subordinados descuidados y perezosos, no poder conservar los títulos y las rentas. Lo que al señor feudal aflige es que en la corte no haya consejeros leales, que en el estado reine la confusión y el desorden, que los artesanos y operarios no sean hábiles, que los tributos recibidos no sean de buena calidad, llegar tarde a las audiencias imperiales de primavera y otoño, no someterse a la voluntad del hijo del Cielo. Lo que al Hijo del Cielo[4] aflige es que se rompa la armonía entre el Yin y el Yang; que sobrevengan fuera de tiempo grandes fríos o calores, de los que sufren daño todos los seres; que los señores feudales se alboroten y procedan con violencia, luchando entre sí con gran daño para las gentes del pueblo; que los ritos y la música se desconcierten; que el erario público se agote; que las relaciones entre los hombres se desbaraten en sus normas; que el pueblo llano caiga en los excesos y el desorden. Y ahora vos, que no tenéis por arriba el poder y la autoridad de un soberano o señor feudal, ni por abajo desempeñáis cargo de alto consejero, os arrogáis la misión de proponer adornos de ri-

tos y música, y de poner orden en las relaciones familiares y sociales, para así educar al pueblo. ¿No son demasiados y excesivos negocios?

»Además hay ocho vicios en lo que toca a los hombres, y cuatro males en lo tocante a los negocios, que no se puede dejar de examinar muy por menudo. Hacer lo que no se debe, llámase "monopolizar"; aconsejar a quien no tiene interés en ello, dícese "hacer retórica"; hablar por complacer, se llama "lisonjear"; hablar sin distinguir lo verdadero y lo falso, se llama "adular"; tomar gusto en hablar mal de los demás, se llama "murmurar"; sembrar la cizaña entre amigos y la discordia entre parientes, dícese "perturbar"; proferir hipócritas alabanzas y lanzar calumnias por causar tuerto a otro, se llama "obrar con malicia"; acomodarse con doblez a la gente, sin distinguir lo bueno y lo malo, para arrebatarles secretamente lo que se desea, se dice "ser caballero de fortuna". Estos ocho vicios, por fuera trastornan a los demás, y por dentro causan daño a la propia persona. A quien los tiene, el hombre de honor no quiere por amigo, ni por consejero el soberano. En cuanto a los cautro males, son éstos: gustar de tratar los grandes negocios, y pretender cambiar lo establecido y habitual por cobrar mérito y nombre, a lo que se llama "ambición"; fuerte de la propia inteligencia, querer ocuparse de ajenos negocios, pisoteando los derechos de los otros, por obtener propio provecho, a lo que nombran "codicia"; no enmendarse después de ver las propias faltas, y tras una amonestación comportarse aún peor, a lo que llaman "contumacia"; aprobar a quienes son del mismo parecer, y a los que no lo son, aunque sean buenos, no tenerles por tales, a lo que se llama "orgullo". Estos son los cuatro males. Sólo a quien es capaz de abandonar los ocho vicios y evitar los cuatro males, sólo a él se le puede enseñar.»

II. Suspiró Confucio, muy turbado, y tras una doble reverencia, se enderezó y dijo: –«Dos veces han expulsado a Qiu de

Lu, en Wei no le permitieron quedarse, en Song cortaron el árbol bajo el que se había cobijado, y en la frontera entre Chen y Cai estuvo rodeado. A Qiu no se le alcanza qué error haya podido cometer; ¿por qué se han abatido sobre su persona estas cuatro afrentas?»

Díjole el invitado, demudado el rostro por la pena: –«¡Cuán difícil se os hace comprender! Había un hombre que temía a su sombra y aborrecía sus huellas; quiso huir de ellas, y cuanto más corría, más huellas iba dejando, y por rápido que lo hiciera, su sombra no se separaba de él; así que, imaginando que aún no iba bastante deprisa, corrió velozmente sin parar, hasta que murió agotado. Ignoraba que poniéndose a la sombra, la sombra desaparece, y que quedándose quieto, ya no hay huellas. ¡Qué gran estúpido! Y así es como vos consideráis la benevolencia y la justicia, distinguís lo idéntico y lo diferente, observáis las mudanzas del reposo y el movimiento, estimáis las normas de lo que conviene tomar o dejar, ordenáis los sentimientos de amor y odio, ponéis moderadora armonía en los enojos y alegrías; pero todo eso apenas os ha librado de la desgracia. Cultivad vuestra persona con atención, conservad vuestra verdad[5] con gran cuidado, tornad las cosas a los hombres,[6] y así nadie habrá que os agobie y fatigue. Pues he aquí que vos, ahora, andáis buscando amonestar a los demás, al tiempo que dejáis de cultivar vuestra persona; ¿no es ello gran descuido?»

–«Le ruego me diga –dijo Confucio muy compungido– a qué se dice verdad.»

–«La verdad –dijo el visitante– es la suprema sinceridad y pureza. Si no se es sincero y puro, no se puede llegar al corazón de la gente. Y por eso el que llora forzado, con su tristeza no apiada; el que forzado se enoja, con su terrible talle no impone; y el que por fuerza da muestras de amor, con su sonrisa no se gana a los demás. La verdadera tristeza apiada aun silenciosa; la verdadera cólera impone aunque no estalle; el verdadero amor gana a los demás aun sin sonrisas. Cuando la verdad está dentro de nosotros, nuestro espíritu se manifiesta en el exterior; por eso

se estima tanto la verdad. Cuando se usa de ella para poner razón entre los hombres, en el servicio a los padres, se es amante y piadoso; en el servicio al soberano, leal y honesto; en los festines, alegre, y en los duelos, afligido. Para el súbdito leal y honesto, lo principal es hacer méritos; para el invitado a un festín, esparcirse y disfrutar; para el que asiste a un duelo, sentirse apenado y triste; para el que sirve a sus padres, darles satisfacción. La perfección del mérito, no se limita a una sola y única manisfestación; el servicio a los padres por darles satisfacción, no se pregunta por qué; el invitado a un festín para esparcirse y disfrutar, no anda eligiendo platos y vasos; el que asiste a un duelo por sentirse apenado y triste, no cura de los ritos. Los ritos son obra del vulgar mundo; la verdad se recibe del Cielo, y así es natural y no puede mudar. De ahí que el sabio tome al Cielo por modelo, tenga a la verdad en alta estima y no se deje atar por los usos vulgares. El estúpido es lo contrario: no es capaz de tomar al Cielo por modelo, y sólo se cura de los hombres; ni sabe estimar su verdad, sino que, hundido en la vulgaridad,[7] muda constantemente a tenor del mundo. Por eso nunca se halla satisfecho. ¡Qué grande lástima! ¡Qué pronto os hundísteis en la humana hipocresía, y qué tarde habéis oído hablar del gran Tao!»

Renovó Confucio una doble reverencia y, enderezado, dijo: –«Hoy Qiu ha encontrado al maestro, lo que ciertamente es un gran favor del Cielo. No tenga el maestro por deshonra recibirle como uno de sus servidores, y dele sus enseñanzas en persona. Osaría preguntarle donde tiene su morada, y rogarle le permita recibir sus enseñanzas para terminar de aprender el gran Tao».

–«He oído decir –dijo el visitante–: A quien pueda ir contigo, llévale hasta el misterio del Tao; a quien no pueda ir contigo, y no conoce el camino, guárdate mucho de revelárselo, y estarás libre de falta. ¡Esforzaos, pues! ¡Os dejo, yo os dejo!»

Y empujando con el botador, se alongó hasta desaparecer entre los juncos.

Yan Yuan dio media vuelta al carruaje, y Zilu ofreció a Confucio la cuerda para montar, pero Confucio no volvió la cabeza. Hasta que no desaparecieron las ondas en la superficie de las aguas, y dejó de oirse el chapoteo del botador, no se atrevió a montar en el carruaje.

Zilu, que iba a un lado del carruaje, le preguntó: –«Largo tiempo ha que You sirve al maestro, y nunca le vio tratar a nadie con tanta reverencia y respeto. No ha habido soberano de diez mil carros, ni príncipe de mil carros, que recibiendo al maestro no le trataran como su igual en asiento y reverencias, y el maestro siempre se ha mostrado desdeñoso y altivo. Y en cambio hoy, ante ese pescador que se le queda de pie, sin moverse, apoyado en el botador, el maestro dobla el espinazo como un cartabón,[8] y hablando con él, también le hace reverencias antes de responderle. ¿No ha sido algo desmesurado? Todos los discípulos estamos extrañados de lo que ha hecho el maestro. ¿Por qué ese pescador merecía tanta consideración y respeto?»

Confucio, agarrado al varal delantero, suspiró y dijo:

–«¡A fe que eres incorregible, You! Tanto tiempo sumido en el estudio de los ritos y deberes, y aún no te has desprendido de esa mente grosera. Llégate a mi lado, que te lo explique. Encontrarse con alguien de más edad y no hacerle reverencia, es faltar a los ritos; ver a un sabio y no mostrarle veneración, es no tener benevolencia.[9] De no ser ese pescador un hombre perfecto, no fuera capaz de hacer que otro se rebaje ante él; y si éste no se rebaja con corazón sincero y puro, no podrá conservar su verdad original, y así causará un daño duradero a su propia persona. ¡Grande lástima! No hay para el hombre desgracia mayor que no ser benevolente. Y tú justamente eres de ésos. Además el Tao es el origen de todos los seres; los que lo pierden, mueren; los que lo poseen, viven. Quien actúa contra él, fracasa; quien conforme a él, triunfa. Por eso el sabio venera todo aquello donde el Tao se encuentra. El pescador de hoy puede en verdad decirse que posee el Tao, ¿cómo, pues, hubiera osado yo no honrarle y mostrarle respeto?»

LIBRO XXXII. *LIE YUKOU*

I. Lie Yukou partió hacia el estado de Qi. A medio camino se volvió, y en esto encontró con Bohun Maoren.[1] –«¿Por qué has vuelto?»[2] –preguntó Bohun Maoren.

–«He tenido miedo» –respondió Lie Yukou.

–«¿De qué has tenido miedo?» –le preguntó.

–«He comido en diez tabernas, y en cinco de ellas me han servido el primero» –respondió.

–«Y siendo así, ¿por qué has tenido miedo?» –preguntó.

–«Como en mi interior los sentimientos no se han desvanecido –respondió–, he brillado por fuera, en mi aspecto y movimientos; me he ganado el corazón de las gentes con algo exterior, y he sido ocasión de que faltaran al respeto debido a los de más edad que yo, de lo que temo no se siga alguna desgracia. Si los taberneros, que no ganan gran cosa con su venta de sopas, y para quienes de tan poco tomo es el beneficio y el poder, si los tales, digo, me han tratado así, ¡cómo no me ha de tratar un señor de miles de carros! Fatigado su cuerpo por causa de los negocios del estado y agotada su inteligencia en los asuntos del gobierno, me confiará esos asuntos y negocios, y aun me ha de exigir que los trate con éxito. De eso es de lo que he tenido miedo.»

–«¡Excelente observación la tuya! –dijo Bohun Maoren–. ¡Tú quédate ahí tranquilo,[3] que las gentes no dejarán de acudir a tí!»

Poco tiempo después fue a visitarle, y vio delante de su puerta todo lleno de calzados. Bohun Maoren se quedó de pie mirando al norte, la barbilla apoyada en el bastón; así se estuvo un rato y después se partió sin haber dicho nada.

Informado Lie zi por el portero, cogió en la mano sus zapatos y corrió descalzo hasta la puerta de la calle. Llegado allí, le dijo: –«Ya que el maestro ha venido, ¿por qué no me ha recetado algún remedio?»

–«¡Ya basta! –le respondió–. Ya te dije que las gentes acudirían a tí; y así ha sido en efecto. No es que tu seas capaz de hacer que las gentes acudan a tí, sino que no eres capaz de hacer que las gentes no acudan a tí. ¿Qué necesidad tienes de atraer a la gente manifestándote tan diferente a los demás hombres? A no dudar que algo ha sacudido tu naturaleza,[4] eso no es menester decirlo. Esos que andan contigo, no tienen nada que aconsejarte. Sus fútiles palabras, son todas puro veneno. Incapaces de despertaros mutuamente, ¿cómo podréis teneros afición unos a otros?[5] El hombre hábil se fatiga y el que sabe se preocupa. El que no posee una particular capacidad, nada busca; hártase de comida y viaja en entera libertad, flota cual barco sin amarras, vaga la mente vacía.»

II. Un hombre de Zheng, de nombre Huan, estudió[6] en Qiushi. Al cabo de tres años Huan ya era letrado. Sus favores desbordaron en nueve li a la redonda, y de él sus tres familias[7] recibieron beneficio. Mandó a su hermano menor a estudiar la doctrina de Mo. Disputaron los hermanos, letrado *ru* el uno y seguidor de Mo el otro, y su padre se ponía del lado de Di, el pequeño. Al cabo de diez años, Huan se dio muerte. Se apareció en sueños a su padre, y le dijo: –«Fui yo quien hizo a vuestro hijo seguidor de Mo. ¿Por qué no vais a ver mi tumba, y cómo ya han dado fruto los cipreses que en ella se plantaron?»

El Hacedor de las cosas dota a los hombres, mas no les dota como tales hombres, sino que les dota de su naturaleza original.

Esta es la que hace que los hombres sean como son. Pero aquél se tuvo por diferente a los demás, y llegó a ofender a su propio padre. Son como aquel hombre de Qi que, habiendo excavado un pozo, se peleaba con quienes venían a beber en él.[8] De ahí el dicho: «Los hombres de hoy son todos Huan». A los ojos del hombre que posee virtud, los que se creen en la verdad no son inteligentes, ¡cuanto más a los ojos del que posee el Tao! En la antigüedad a esto llamaban castigo de «esconderse del Cielo».[9]

El sabio está cómodo donde puede estar cómodo, y no está cómodo donde no lo puede estar;[10] la gran mayoría quiere estar cómoda donde no puede estar cómoda, y no está cómoda donde lo podría estar.

Dice Zhuang zi: «Conocer el Tao es fácil; no hablar de él, difícil. Quien conoce el Tao y no habla de él se une al Cielo; quien conoce el Tao y habla de él se une a los hombres. En los tiempos antiguos, los hombres eran Cielo, no hombres».[11]

III. Zhuping Man fue a aprender de Zhili Yi el arte de matar dragones. Pagó por ello mil monedas, toda su hacienda. Al cabo de tres años ya era un maestro en aquel arte, mas no halló manera de mostrar sus habilidades.

El sabio no tiene por necesario lo que es necesario, y por eso se ve libre de guerras. La gran mayoría de los hombres tiene por necesario lo que no es necesario y de ahí las numerosas guerras. Conforme al principio de la guerra, usan de ella para satisfacer sus ambiciones. El que se basa en la guerra, perecerá.[12]

El conocimiento de los hombrecillos no sabe sino de presentes y billetes.[13] Fatigan su espíritu con fútiles negocios, y aún pretenden socorrer y guiar a la multitud de seres, hasta alcanzar la suprema unidad del vacío y de las formas. Los tales andan extraviados en lo que toca al universo; y agotan su cuerpo, sin alcanzar a conocer el supremo comienzo. El hombre perfecto torna su espíritu hacia lo que no tiene principio, y se duerme dulcemente en el país donde nada existe. Es como agua, que

fluye sin forma, y su espíritu brota de la suprema pureza. ¡Lástima! Tu conocimiento se limita a la punta de un pelo, e ignoras del todo la gran quietud.

IV. Un hombre de Song, llamado Cao Shang, fue al estado de Qin como emisario del rey de Song.[14] A su ida, llevó varios carruajes como escolta. Complacido el rey de Qin, añadió a su escolta cien carruajes. De vuelta en Song, vio un día a Zhuang zi y le dijo:

–«He estado viviendo en una callejuela de un barrio miserable, tan pobre que, para sobrevivir me veía forzado a trenzar alpargatas, y tenía el rostro amarillento y el cuello descarnado; eso ha sido a causa de los defectos de mi persona. Pero que apenas viendo a un soberano de miles de carros, te despidan con una escolta de cien carruajes, eso se ha debido a las grandes virtudes de mi persona.»

–«El rey de Qin –dijo a esto Zhuang zi–, cuando cae enfermo manda llamar a los físicos. El que le revienta un abceso o le vacía un tumor obtiene un carruaje; y cinco el que le lame las almorranas. Cuanto más bajo es el servicio, mayor el número de carruajes que gana. ¿Acaso le habéis tratado las almorranas, para que os haya dado tantos? ¡Idos de aquí!»

V. El duque Ai de Lu preguntó a Yan He: –«Si hiciera yo de Confucio el pilar de mi estado,[15] ¿podría hallarle remedio?»

–«¡Lo pondría en grandísimo peligro! –le respondió–. Confucio gusta de adornos de plumas, y de dibujos y pinturas; se da a la retórica florida, y suele andarse por las ramas. Deforma su naturaleza para que la gente le vea, y no se da cata de que no inspira confianza. Y si esto es lo que recibe en su mente y lo que gobierna su espíritu, ¿cómo podrá guiar al pueblo? ¿Os conviene ese hombre? ¿Le diréis que ponga paz en el pueblo y cuide de él?[16] Pues no hay duda que será gran yerro. Hacer aho-

ra que el pueblo se aparte de la verdad para aprender a ser hipócrita, no es algo que se pueda mostrar a la gente. Pensando en las futuras generaciones, más vale que lo dejéis. Con él, difícil será gobernar.»

VI. Favorecer a los demás sin olvidar el propio mérito, así no es la generosidad del Cielo. A los mercaderes no se les considera; aunque a veces se trata con ellos por negocios, el hombre de espíritu no les considera.

VII. Los castigos externos son el metal y la madera;[17] los castigos internos, la agitación y el remordimiento. Los hombrecillos sufren castigos externos, se les hace pagar con el metal o la madera. A quienes sufren interno castigo, el Yin y el Yang les devoran.[18] Sólo el hombre verdadero es capaz de evitar entrambos castigos.

VIII. Confucio dijo: –«La mente del hombre es más peligrosa que las montañas y ríos, y más difícil de conocer que el mismo Cielo. Pues el Cielo tiene sus tiempos fijos: primavera, verano, otoño, invierno, mañana, tarde; mientras que el hombre tiene una gruesa capa por fuera y profundos sentimientos dentro. Y así hay hombres de exterior prudente que son unos disolutos; los hay que parecen superiores, y no son de provecho alguno; los hay dóciles y sumisos, que son de una inquebrantable rectitud; los hay de duro exterior, y que en el fondo son blandos; y los hay que parecen lentos, y obran con rapidez. Buscan la justicia como hambrientos y la rehuyen como si les abrasara. Por eso si envías lejos a un hombre de honor, descubrirás su lealtad; y si cerca, descubrirás su respeto; confíale difíciles misiones, y descubrirás su talento; pregúntale de improviso, y descubrirás su ingenio; emplázale con urgencia, y

descubrirás que tiene palabra; confíale riquezas, y descubrirás su honestidad; adviértele de un peligro, y descubrirás su firmeza; embriágale con vino, y descubrirás su compostura; júntale con mujeres, y descubrirás su castidad. Con estas nueve pruebas se puede reconocer quién no es un hombre menguado».

IX. Cuando a Zheng Kaofu[19] le nombraron para el primer cargo, inclinó la cabeza; cuando más tarde le nombraron para el segundo, hizo una profunda reverencia; y cuando después le nombraron para el tercero, se postró echándose de bruces.[20] Caminaba siempre pegado a la pared. ¿Osaría alguien no tener por modelo a un hombre así? De haber sido un hombre como los demás, al primer nombramiento ya se le hubiera visto orgullosamente erguido; al segundo, danzando sobre su carroza; y al tercero, llamando a sus tíos por sus nombres.[21] ¿Quién podría compararse con Tang o con Xu?[22]

No hay nada peor para el hombre que tener la mente puesta en el ejercicio de la virtud, como si tuviera ojos. Pues teniendo ojos la mente, tórnase a mirar hacia dentro; y cuando se mira hacia dentro, es la ruina. Hay cinco facultades nefastas, y de ellas la interior es la peor.[23] ¿A qué llaman facultad interior? La facultad interior es la que nos hace considerar bueno lo que nos place, y mofarnos de lo que no hacemos.[24]

Extremos de apuro hay ocho, garantías de éxito hay tres, y seis son las visceras del cuerpo. Belleza, barba, talla, corpulencia, fuerza, elegancia, valentía y audacia; quien en ellas ocho a los demás sobrepasa, por causa de ellas en extremo apuro se verá. Acomodarse a la naturaleza de las cosas, comportarse como los demás,[25] y mostrarse temeroso y humilde, he ahí las tres maneras de comprenderlo todo y en todo tener éxito. La inteligencia y la sabiduría comunican con el mundo exterior; la valentía y la acción provocan resentimientos; la benevolencia y la justicia son fuente de reproches. El que alcanza una profunda comprensión de la naturaleza de la vida, tórnase

magnánimo; el que entiende de talentos y habilidades, es hombre mezquino. El que alcanza una profunda comprensión del gran destino, se acomoda a él; el que sólo entiende de su pequeño destino, lo sufre.

X. Un hombre que había ido a visitar al rey de Song recibió de éste, como presente, diez carruajes. Y con sus diez carruajes fue a pavonearse ante Zhuang zi. Díjole Zhuang zi:

–«Había junto al Río una familia muy pobre, que se ganaba la vida trenzando tallos de artemisa. Uno de los hijos, nadando hasta lo más profundo del Río, cogió una perla que valía mil monedas. Dijo el padre a su hijo: "¡Agarra una piedra y machaca esa perla! Una perla de mil monedas no hay duda que estaba bajo el mentón de un dragón negro, en un abismo nueve veces profundo. Y si has podido cogerla, por fuerza que estaba dormido. ¡Como despierte el dragón negro, no quedará de tí ni pedacitos!" Pues bien, la profundidad del estado de Song es mayor que la de un abismo nueve veces profundo; y su rey harto más fiero que un dragón negro. A no dudar que dormía cuando habéis podido tener de él esos carruajes. ¡Como despierte, os hará picadillo!»

XI. Alguien invitó a Zhuang zi (para nombrarle su consejero), y Zhuang zi respondió al emisario: –«¿No habéis visto al buey destinado al sacrificio? Lo visten con brocados, lo alimentan con yerba y legumbres; hasta que un buen día tiran de él hasta el gran templo. Holgara él entonces de ser un ternerillo solitario, mas ¿acaso puede?»

XII. A punto de morir Zhuang zi, era deseo de sus discípulos hacerle unas suntuosas exequias. Díjoles Zhuang zi: –«El Cielo y la Tierra serán mi doble ataúd,[26] el sol y la luna mis dos discos

de jade, las estrellas mis perlas, y el millón de seres mis presentes funerarios. ¿Acaso no es bastante para mis exequias? ¿Qué más se puede añadir?»

–«Tenemos miedo –dijeron los discípulos– no os devoren los cuervos y los milanos.»

–«Arriba devorado por los cuervos y milanos –dijo Zhuang zi–, abajo por los cortones y las hormigas; queréis quitárselo a los unos para dárselo a los otros, ¿por qué sois tan poco ecuánimes?»

Cuando se iguala con lo que no es igual, lo igualado no está igualado. Cuando se usa como prueba lo que no está probado, esa prueba no puede probar. El que hace ostentación de su persona es esclavo de los demás; el hombre de plenitud espiritual es la prueba. Desde hace mucho tiempo se sabe que el que hace ostentación de su persona no alcanza ni de lejos al hombre de plenitud espiritual, aunque los estúpidos siguen fiándose de lo que ven cuando tratan con los demás. Sus méritos se quedan fuera. ¿No es harto de lamentar?

LIBRO XXXIII. *BAJO EL CIELO*[1]

I. Muchos han sido en el mundo los estudiosos de los métodos y las artes,[2] y todos consideran que los suyos son insuperables. Lo que en los antiguos tiempos llamaban el arte del Tao, ¿dónde realmente se encuentra? Y la respuesta es: «No hay lugar donde no se encuentre». Pregunta: «¿De dónde desciende el espíritu? ¿De dónde surge la clara visión?»[3] «Los sabios nacen y los reyes se hacen, y todos ellos proceden del Uno».

Al que no se aparta de su principio original, nómbranle hombre del Cielo. Al que no se aparta de la esencia, le llaman hombre espiritual, al que no se aparta de la verdad, le dicen hombre perfecto. A quien tiene el Cielo por principio original, a la virtud por fundamento, al Tao como puerta, y sabe interpretar los signos de las mudanzas, a ése llaman gran sabio. Al que por benevolencia prodiga sus beneficios, por justicia se rige por unas normas, por respeto a los ritos actúa comedidamente, con la música extiende la armonía, y da perfumadas muestras de amor y benevolencia, al tal llaman hombre de honor. Establecer las categorías sociales mediante la luz, tomar los títulos como criterio externo, usar de los exámenes como prueba, y decidir tras exhaustivas comprobaciones, he ahí los cuatro puntos conforme a los cuales los cien cargos oficiales en jerarquía se ordenan. Tomar el trabajo como norma diaria, considerar la comida y el vestido como lo principal, tener presente la producción y el almacenamiento, y cuidar de ancianos y débi-

les, y de huérfanos y viudas, que todos tengan lo necesario para vivir, he ahí la razón que rige la vida del pueblo.

¿No eran los antiguos, hombres cabales? Concertados con la clara visión del espíritu, y tomando por norma al Cielo y a la Tierra, alimentaban a todos los seres, ponían armonía en el entero mundo, y colmaban de beneficios a todo el pueblo. Poseían un profundo conocimiento de los principios fundamentales, y sabían muy bien aplicarlos a las condiciones particulares. No había lugar donde su actividad no se dejara sentir, en los seis puntos del espacio y los cuatro tiempos, tanto en lo menudo como en lo grande, en lo sutil y en lo grosero. En la época antigua el arte del Tao se manifestaba brillante en las instituciones de los ritos y de la música, y aún se conservan muchas leyes y tradiciones de los viejos tiempos, transmitidas de generación en generación en los registros históricos. Hállanse en las *Poesías*, en la *Historia*, en los *Ritos* y en la *Música*, y muchos de los letrados de Zou y de Lu,[4] y de los maestros portadores de tablillas sujetas a sus anchas fajas,[5] pueden hoy ilustrarlas. [Tratan las *Poesías* de los sentimientos; la *Historia*, de los acontecimientos; los *Ritos*, de la conducta; la *Música*, de la armonía; las *Mutaciones*, del Yin y el Yang; *Primavera y Otoño*, de los títulos y grados.][6] Cierto número de esas instituciones se han difundido por el mundo, y se han establecido en el País del Centro. Estudiadas por las cien escuelas,[7] a menudo hablan de ellas elogiosamente.

Cuando un gran desorden reina en el mundo, los sabios se ocultan, y el Tao y su Virtud ya no son uno. Muchos[8] son en el mundo los que se aferran a un extremo por hacerse notar. Son como los oídos, los ojos, la nariz y la boca, que tienen cada uno su propia percepción, sin poder comunicarse entre sí; o como las cien escuelas y la multitud de artesanos, que todos tienen su punto fuerte, y son útiles para su tiempo. Mas con todo, no tienen visión de conjunto, ni todo lo abarcan, sino que sólo son letrados de su particular rincón. Parten la pura belleza del Cielo y la Tierra, y dividen la razón de los seres; y al limitar la visión

global de los antiguos, pocos son los que llegan a abarcar toda la pura belleza del Cielo y de la Tierra y a reflejar en su aspecto la clara visión del espíritu. Por eso la doctrina de la sabiduría interior y de la exterior realeza[9] queda oscurecida y no brilla, ahogada y no se difunde. Cada cual, en el mundo, hace lo que le place, y inventa sus particulares recetas. ¡Qué grande pena! Las cien escuelas por ahí van, y no se vuelven. ¡Imposible de todo punto que se unan (en el arte del Tao)! Por desgracia, los estudiosos de las generaciones futuras no podrán ver la pura belleza del Cielo y de la Tierra, ni descubrir la visión global de los antiguos. El arte del Tao se quebrará en todo el mundo.

II. No enseñar la ostentación a las generaciones venideras, no ser pródigos con el millón de seres, no brillar en las normas y en los ritos; imponerse una severa disciplina,[10] para proveer a las urgencias del mundo. Todo esto se halla en el arte del Tao de los antiguos. Cuando Mo Di y Qin Guli supieron de estos usos y enseñanzas, harto se holgaron de ellos. Mas a la hora de ejercitarlos cometieron grandes excesos, y también mucho se excedieron en sus limitaciones.[11] Se opusieron a la música, so color de economía. Ni canciones en vida, ni vestidos de luto tras la muerte. Mo zi preconizó el amor universal y el beneficio común, y condenó las guerras; enseñó que es menester no tener odios ni enojos. También se complació en el estudio y en una vasta erudición sin distinciones.[12] No estuvo de acuerdo con los reyes de antaño y arruinó los ritos y la música de los antiguos.

El Emperador Amarillo tuvo su música *xianchi*, Yao la música *dazhang*, Shun la música *dazhao*, Yu la *daxia*, Tang la *dahu*, el rey Wen la *piyong*, y el rey Wu y el duque de Zhou compusieron la música *wu*.[13] En las ceremonias fúnebres de antaño había diferentes ritos para nobles y plebeyos, y una jerarquía entre los de arriba y los de abajo. El gran féretro del hijo del Cielo comprendía siete ataúdes; el de los señores feudales, cinco; el de los altos consejeros, tres, y el de los mandarines,

dos. Y ahora Mo zi ha venido a proponer como norma que no se cante en vida, ni se vistan ropas de luto tras la muerte, y que los ataúdes sean de madera de *tong*,[14] de tres pulgadas de grosor y sin doble caja. Enseñar estas cosas a los hombres, es probablemente no amarles; y aplicarlas a uno mismo, sin duda es no amarse a sí mismo. La doctrina de Mo zi aún no se ha arruinado;[15] mas con todo, los hombres cantan y él condena el canto, los hombres lloran y él condena el llanto, componen música y él condena la música; ¿acaso esto se aviene con los humanos sentimientos? Una vida tan llena de fatigas, y una muerte tan poco considerada: su doctrina es demasiado dura y vuelve a los hombres cuitados y tristes. Ponerla en obra es asaz de difícil, y probablemente no se la puede tener por doctrina de un sabio. Siendo contraria al sentir del mundo, el mundo no la puede soportar. Aunque Mo zi fuera capaz de practicarla, mas ¿y el resto del mundo? El que se separa del mundo, mucho se aleja de los reyes de antaño.

Declarando su doctrina, decía Mo zi: «Cuando antaño Yu detuvo la gran inundación, abrió pasos a las aguas de los ríos, y comunicó los cuatro territorios bárbaros y las nueve regiones del Imperio. Así hizo con trescientos famosos ríos[16] y tres mil de sus afluentes, así como con innumerables pequeños ríos. Yu tomó con sus propias manos la espuerta y el azadón y así comunicó entre sí los cursos de agua del Imperio; sus pantorrillas se descarnaron y sus piernas se quedaron sin pelos; las lluvias torrenciales empaparon su cuerpo y los fuertes vientos alborotaron su cabellera. Así es como fundó los miles de estados. Yu fue un gran sabio, y de esta manera penó por el bien del mundo». Por eso los discípulos de Mo zi de las siguientes generaciones han vestido pieles y harpillera, y han calzado zuecos y alborgas de cáñamo; sin descansar ni de noche ni de día, su ideal ha sido tomarse grandes trabajos y penas. Dicen: «Quien no es capaz de obrar así, no sigue el camino de Yu, y no merece llamarse discípulo de Mo».

Los discípulos de Xiangli Qin, los seguidores de Wu Hou,

los partidarios meridionales de Mo, tales como Kuhuo, Jichi y Deng Ling zi,[17] todos ellos recitan el *Mojing*,[18] mas se contradicen unos a otros, y se llaman mutuamente «discípulos heterodoxos de Mo». Polemizan entre sí con argumentos sobre «lo duro y lo blanco», «lo idéntico y lo diverso»,[19] y se refutan mutuamente con discursos contrarios y con parciales razones.[20] Consideran a Ju zi un gran sabio,[21] y todos desean tenerle como su maestro principal, en la esperanza de poder ser sus sucesores. Disputas todas éstas que prosiguen aún hoy en día.

Las intenciones de Mo Di y de Qin Guli fueron buenas, mas su modo de obrar errado. Y esto hará que, en las futuras generaciones, los seguidores de Mo no dejarán de tomarse grandes trabajos y fatigas, hasta el punto de esos muslos descarnados y piernas glabras, sólo por competir entre sí. Lo cual es superior en tiempos alborotados, pero inferior en tiempos de orden. Con todo eso, Mo zi fue verdaderamente el hombre mejor del mundo, de los que no hallarás por mucho que busques. Aun seco su cuerpo de agotamiento, no cejó en su empeño. ¡Qué hombre de talento!

III. No dejarse atar por los usos mundanos, no usar de las cosas para propio adorno, no ser demasiado estrictos[22] con los hombres, no actuar en contra del sentir de la gente, desear la paz del Imperio para que el pueblo pueda vivir, contentarse con que los demás y uno mismo tengan lo suficiente para vivir, y así dar prueba de un corazón puro: todo esto se halla en el arte del Tao de los antiguos. Cuando Song Jian y Yin Wen supieron de estos usos y enseñanzas, harto se holgan de ellos. Hiciéronse gorros *huashan* para significar su propia doctrina.[23] En el trato con todos los seres adoptaron el principio de romper con los prejuicios. A la amplitud de la mente, llamaban obrar de la mente.[24] Con su dulzura unían a los hombres, por llevar la armonía a la tierra rodeada por los cuatro mares. Lo principal para ellos era pedir a todos que fueran amplios de mente: «No te

sientas ofendido al recibir una afrenta, y así se resolverán las disputas entre la gente; prohíbanse agresiones y el uso de las armas, y así desaparecerán las guerras en el mundo». Con tales razones recorrieron todo el Imperio, persuadiendo a los de arriba, y enseñando a los de abajo. Pese a que el mundo rehusó escucharles, ellos no abandonaron, sino que prosiguieron enseñando y persuadiendo. Por eso decían: «Aunque los de arriba y los de abajo nos detesten, por fuerza nos han de ver».

Sin embargo, demasiado hicieron por los demás, y demasiado poco por ellos mismos. Y así decían: «A nosotros con un celemín[25] de arroz nos basta, no pedimos más». Y no sólo los maestros no se hartaban, pero que también los discípulos a menudo pasaban hambre, sin que por ello dejaran alguna vez de pensar en todo el mundo. No descansaban ni de día ni de noche. Decían: «¡Todos nosotros debemos vivir!» ¡Cuán prominentes salvadores del mundo! Decían también: «Un hombre de honor no anda afanoso buscando saberlo todo, no se hace esclavo de las cosas». Pensaban que lo que no es útil para el mundo, sencillamente más vale no hacerlo. En lo exterior, que se prohiban las agresiones y cese el uso de las armas; en lo interior, que el hombre domine sus pasiones y amengüe sus deseos. Así era, y nada más, lo grande y lo pequeño, lo sutil y lo grosero, de su doctrina, así como su manera de proceder.

IV. Ser justo y no parcial; igual y sin egoísmo; no imponer la propia opinión, sino hacerse al mundo; ir a las cosas sin doblez; no andar siempre cavilando, ni conocer de planes y trazas; no elegir entre las cosas, sino moverse a tenor de todas: todo esto se halla en el arte del Tao de los antiguos. Cuando Peng Meng, Tian Pian y Shen Dao supieron de estos usos y enseñanzas, harto se holgaron de ellos. La unidad de todos los seres fue para ellos el principio capital. Decían: «Puede el Cielo cubrir a los seres, mas no los puede sostener; la Tierra puede sostenerlos, mas no los puede cubrir. El Gran Tao puede abarcarlos,

mas no puede hacer diferencias entre ellos». Sabían que cada ser hay cosas que puede y cosas que no puede. De ahí que dijeran: «Elegir es no abarcarlo todo, enseñar es no llegar al final; el Tao nada deja escapar».

Por eso Shen Dao rechazaba los conocimientos y descartaba su propio yo, y sólo hacía lo que no podía menos de hacer. Su principio y razón era dejarse llevar por las cosas. Decía: «Quien se empeña en conocer lo que no conoce, se verá atado por el conocimiento y acabará perjudicándose a sí mismo».[26] Se acomodaba siempre a la naturaleza de las cosas y no ocupó cargo alguno, sino que se mofaba de la alta estima en que el mundo tiene a los sabios; libre y sin norma alguna de conducta, negaba la grandeza que atribuye el mundo a los grandes sabios.[27] Conformándose al rodar de las cosas, con ellas se movía y mudaba. Rechazaba la distinción entre lo verdadero y lo falso, o el bien y el mal, con lo que excusaba el verse comprometido. No tomaba como guía el talento y la reflexión, ni sabía de diferencias entre el antes y el después; simplemente ahí estaba plantado, altivo como una roca. Sólo andaba cuando le empujaban; sólo avanzaba, cuando tiraban de él. Se movía en remolinos como el viento, revoloteaba como una pluma, giraba cual piedra molar. Conservábase íntegro y sin reproche; en sus movimientos y en su quietud ningún error cometía, y jamás incurría en falta. Y esto ¿por qué? Un ser sin entendimiento, libre está de la desgracia de su propia afirmación; y cuando no se halla embarazado por uso del entendimiento, su movimiento o reposo no se aparta del orden natural. Y así, sin gloria ni fama llegará al fin de sus días. Por eso decía: «Alcanzar a ser como las cosas que carecen de entendimiento, eso es todo. No se ha menester de virtud o sabiduría, que una pella de tierra nunca se aparta del Tao». Los personajes de su tiempo se reían de él diciendo: «La doctrina de Shen Dao no pueden ponerla en obra los vivos, antes es principio y razón para muertos; sólo buena para acabar en la extravagancia».

Y Tian Pian también lo mismo. Estudió con Peng Meng,

del que aprendió la enseñanza sin palabras. El maestro de Peng Meng había dicho: «Los antiguos hombres del Tao sólo buscaban alcanzar el estado en el que ya nadie les aprobara ni nadie les censurara. Su doctrina era cual viento que pasa sin dejar huella; ¿cómo podría, pues, expresarse con palabras?» A menudo contraria al humano sentir, los hombres no la tuvieron en cuenta, y no pudo menos de rodar sin asentarse.[28] Lo que ellos llamaban Tao no es el Tao, y lo que decían ser verdadero no podía menos de ser falso. Peng Meng, Tian Pian y Shen Dao no conocieron el Tao, aunque sí tuvieron todos ellos una vaga noticia de él.

V. Tener al principio original por la esencia sutil, a las cosas por lo grosero, a la acumulación por insuficiencia, habitar libre y plácidamente con la claridad del espíritu: todo esto se halla en el arte del Tao de los antiguos. Cuando Guan Yin y Lao Dan supieron de estos usos y enseñanzas, harto se holgaron de ellos. Establecieron la doctrina de la Nada y del Ser permanentes,[29] y era su principio rector el Supremo Uno.[30] En su exterior débiles y humildes,[31] su realidad era el vacío interior y el respeto a todos los seres. Decía Guan Yin: «No os aferréis a vuestro yo, y los seres corpóreos se mostrarán tal cual son. Moveos como el agua, cuando quietos como un espejo, y responded como el eco. Vivid ausentes, como si no existierais; y en silencioso sosiego como la pureza del vacío. Si os hacéis iguales, viviréis en armonía, y si tenéis ganancia, perderéis.[32] Nunca busquéis ser primeros, antes poneos a la zaga de los demás». Y Lao Dan decía: «Conoce lo masculino y conserva lo femenino, y hazte barranco del mundo. Conoce el honor, mantente en la humillación, y hazte valle del mundo».[33] Todos los hombres buscan ser los primeros, sólo él ser el postrero;[34] y dice: «Asume todos los oprobios del mundo».[35] Todos los hombres se esfuerzan por conseguir lo real, sólo él se esfuerza por conseguir el vacío; no guarda nada y por eso le sobra.[36] En el obrar de su persona, es

tranquilo y no se agota. Nunca actúa, y de la habilidad se mofa. Todos buscan la felicidad, sólo él se pliega por conservarse entero;[37] y dice: «Excusar la desgracia, sólo eso busca». Toma lo profundo por fundamento, y por principio y norma la austeridad; y dice: «Lo duro se destruye, y lo afilado se mella».[38] Siempre trata a los seres con indulgencia y a los demás hombres no daña. Se puede decir que esto es alcanzar la cumbre. ¡Guan Yin y Lao Dan fueron grandes, y hombres verdaderos de la antigüedad!

VI. Confuso y oscuro, sin cuerpo y sin dejar huella, siempre en mudanza y sin forma fija. ¿Es muerte? ¿Es vida? ¿Muévese con el Cielo y con la Tierra? ¿Viene y va con la claridad del espíritu? ¿A dónde va en esa confusión? ¿A dónde se encamina en esa oscuridad? Abarca a todos los seres, y nadie conoce a dónde retorna: de todo esto se habla en el arte del Tao de los antiguos. Cuando Zhuang Zhou supo de estos usos y enseñanzas, harto se holgó de ellos. Usó de profundos e inaprehensibles discursos, de vastas y insondables razones, y de palabras sin límites y indefinidas. A menudo sin freno y libre de rigideces, nunca aferrado a particular opinión. Juzgando al mundo enfangado en extremo, no podía expresarse con graves razones, y de ahí que hiciera desbordar y fluir su doctrina con palabras espontáneas, la certificara con palabras de peso, y la difundiera con palabras alegóricas.[39] Sólo él supo moverse con el espíritu del Cielo y de la Tierra, mas no mostró altanero desdén hacia los demás seres. No se enredó en distinciones entre lo verdadero y lo falso, o lo que es bueno y lo que es malo, sino que vivió en armonía con los usos de su tiempo. Sus escritos, aunque particulares y raros, han seguido rodando por el mundo, sin que hayan sido ocasión de conflictos; y sus razones, pese a que siempre están cambiando,[40] son maravillosas y dignas de consideración. Su plenitud interior es inagotable; en lo alto se mueve libremente acompañando al Hacedor de los seres, y aquí abajo

es amigo de quienes han trascendido la vida y la muerte y no saben de final ni comienzo. Trata del fundamento primero grandiosa y abiertamente, con amplitud y profundidad; y del fin supremo trata con armonía y justeza, y a lo más alto se eleva. Y sin embargo, se acomoda a las mudanzas, sin verse atado por las cosas. Sus razones no se agotan, y viene sin abandonar el Tao. Misterio y oscuridad, sin nada que lo limite.

VII. Hui Shi era entendido en muchas artes. Sus libros llenaban cinco carretas.[41] Su doctrina no era homogénea; y sus razones, no siempre de acuerdo con ella. Discurriendo sobre el sentido de las cosas, dice:

«Lo máximo no tiene exterior, se llama Gran Uno; lo mínimo no tiene interior, se llama Pequeño Uno.»[42]

«Lo que no tiene grosor no se puede acumular, pero su grandor se extiende mil li.»[43]

«El Cielo y la Tierra son igual de bajos; y los montes y pantanos igual de llanos.»[44]

«El Sol, apenas llega al cénit ya declina; las cosas, apenas nacen ya mueren.»[45]

«La gran igualdad y la pequeña igualdad son diferentes, y a eso se llama "pequeña diferencia de iguales"; los millones de seres son completamente iguales y completamente diferentes, y a eso se llama "gran diferencia de iguales".»[46]

«El sur no tiene límites, pero también tiene límites.»[47]

«Hoy vengo a Yue, y ayer ya había llegado.»[48]

«Los anillos encadenados se pueden soltar.»[49]

«Conozco el centro del mundo: está al norte de Yan y al sur de Yue.»[50]

«Amad a todos los seres sin excepción; el Cielo y la Tierra son un todo único.»[51]

VIII. Pensaba Hui Shi que esto era digno de ser tenido en

gran consideración por todo el mundo, y se lo enseñó a los dialécticos. Y así los dialécticos del mundo entero harto se holgaron con estas cuestiones:

«Los huevos tienen plumas.»[52]

«Las gallinas tienen tres patas.»[53]

«Ying abarca el mundo entero.»[54]

«El perro puede ser cordero.»[55]

«Las yeguas ponen huevos.»[56]

«Las ranas tienen cola.»[57]

«El fuego no calienta.»[58]

«Las montañas tienen boca.»[59]

«Las ruedas al rodar no tocan el suelo.»[60]

«El ojo no ve.»[61]

«El dedo no llega, y de llegar nunca terminara.»[62]

«La tortuga es más larga que la serpiente.»[63]

«La escuadra no puede trazar un cuadrado, y el compás no puede trazar un redondel.»[64]

«La muesca no rodea la espiga.»[65]

«La sombra del pájaro que vuela nunca se mueve.»[66]

«La flecha que vuela rauda, hay momentos que no se mueve y momentos que no está parada.»[67]

«El cachorro no es perro.»[68]

«Un caballo bayo y un búfalo negro son tres.»[69]

«El perro blanco es negro.»[70]

«Un potro huérfano nunca tuvo madre.»[71]

«A un palo de un pie de largo, si cada día le van quitando la mitad, en diez mil generaciones aún no se habrá terminado.»[72]

Con estas cuestiones respondían los dialécticos a Hui Shi, y así se pasaban toda la vida sin nunca acabar.

Huan Tuan y Gongsun Long se contaron entre el número de los dialécticos. Confundían la mente de los hombres y mudaban su ánimo. Eran capaces de cerrar la boca a los demás, pero no de conquistar sus corazones. Son los límites en que está encerrado el dialéctico.

Hui Shi no había día que no disputara usando de su ingenio.

Fue él, entre los dialécticos, el que más particularmente fabricó desconcertantes paradojas. Así era en términos generales.

Hui Shi, empero, en sus coloquios, teníase por el más sabio. Decía: «¡Cuán grandes son el Cielo y la Tierra!» Hui Shi tenía un corazón grande, mas el arte le faltó.

Un meridional llamado Huang Liao, hombre poco común, le preguntó por qué el Cielo no se derrumba y la Tierra no se hunde, y el porqué de los vientos y las lluvias, de los rayos y los truenos. A todo ello respondió Hui Shi, sin dar señal alguna de modestia y sin cuidarse de reflexionar. Habló de todos los seres, y habló y habló sin parar, y tanto que nunca acababa. Y como aún le parecía poco, añadía razones fantásticas y extravagantes. Tomaba por real lo que es contrario a la humana razón, y buscaba la fama confundiendo a sus oponentes. Por eso nunca convenía con los demás. En virtud, débil; y fuerte en lo tocante a las cosas. Siguió un angosto camino.[73] Desde el punto de vista del Tao de Cielo y de la Tierra, el talento de Hui Shi fue como el vano esfuerzo de un mosquito o de un tábano. ¿De qué utilidad fue para los seres? De haber sabido usar de su arte para llegar a la plenitud, puede; y así hubiese considerado asaz de valiosas las palabras, y hubiese estado muy cerca del Tao.[74] Pero Hui Shi no podía contentarse con esto. Se dispersó en las cosas, incansable, y al final ganó gran fama de hábil dialéctico. ¡Qué pena! Hui Shi dilapidó su talento y nada obtuvo; corrió tras las cosas sin saber retornar. Fue querer ahogar el eco gritando, querer correr más de prisa que la propia sombra. ¡Lástima!

NOTAS

NOTAS AL LIBRO I

1. El carácter *kun* designa originalmente la freza, tal como se recoge ya en el *Er ya shi you*. Aquí, sin embargo, se refiere claramente a un pez enorme. F. Yzh. comenta: «*kun* propiamente es nombre de un pez pequeño, pero el *Zhuang zi* lo usa como nombre de un gran pez». C. Zh. dice: «*kun* debe de ser una ballena». (Ver G. Qf., *Zhuang zi jishi*, p. 3.)
2. Medida china de longitud, equivalente a algo más de medio kilómetro.
3. Según el *Shuo wen*, el carácter *peng* que aparece en el texto es la forma antigua del carácter *feng* ("fénix"). En ello convienen Sm. B. y otros comentaristas. *peng* incluye un componente pictográfico que representa la cola de un fénix, y que en chino actual significa "amigo", "compañía". El mismo *Shuo wen* explica que cuando el fénix vuela, lo acompañan miles de pájaros, y de ahí el carácter *peng*. (Ver G. Qf., op. c., p. 3). *peng* es aquí el nombre de un pájaro fabuloso, equivalente del "rocho" de los cuentos árabes.
4. En el original chino, *hai yun* ("el mar se revuelve"). Algunos comentaristas, como Ch. Qt., aluden al viento huracanado que levanta grandes olas y del que se aprovecha el rocho para volar. W. Ky. dice que *hai yun* se refiere a lo que hoy se llama tifón (Ver *Zhuang zi neipian zhu*, citado en *Wang Xiangqi quanji*).
5. El carácter *tian* ("Cielo") se refiere aquí y, por lo general en toda la obra, a la "Naturaleza". Es unánime opinión de los comentaristas chinos, y sólo bajo una interpretación estrictamente panteísta se podría asimilar al concepto de Dios. "Lago del Cielo" sería, pues un lago obra de la Naturaleza.
6. Para los antiguos comentaristas (Sm. B., C. Zh., Y. Y.), *Qi xie* es nombre de persona, aunque también el *Shi wen* recoge opiniones de que se trata del título de un libro. Entre los modernos, predomina esta última teoría. Zhu Guiyao sostiene que se trata de un libro de cuentos del estado de Qi (Ver Glosario), para lo cual se basa en un capítulo del *Wen xin diao long* dedicado a ese género de relatos.

7. *Liuyue xi* puede traducirse de dos maneras: "viento del sexto mes" y "descansar después de seis meses". Esta última es la interpretación de G. X. y del *Cheng shu*. Sostienen la primera Sh. Dq. y X. Y., afirmando que se refiere al mes del verano en que los vientos empiezan a soplar con gran fuerza.
8. Según Ch. Qt., se refiere al aire (*qi*), al polvo y a los seres que el viento (*feng*) pone en movimiento.
9. *Fang*, traducido aquí por "sándalo", es la *Dalbergia hupeana*.
10. Según varios comentaristas (G. Qf., M. Xl., W. Shm.), el carácter *jun* ("hongo") de los textos posteriores era originalmente *xiu* ("insecto"), tal y como aparece en la cita del *Dao ying*, uno de los libros del *Huai nan zi*.
11. Traducimos *ming ling* por "tortuga prodigiosa" a partir del comentario de L. Md.: «El licornio, el fénix, la tortuga y el dragón son los cuatro (animales) prodigiosos. El "prodigioso del mar" (*ming ling*) es la tortuga prodigiosa de los mares». Se estima errónea la interpretación de L. Y., quien sostiene que *ming ling* es el nombre de un árbol.
12. Esta conversación entre Tang y Ji se recoge ampliamente en el *Tang wen* del *Lie zi* (*Lie zi*, Editorial Kairós, p. 103 y ss.), donde en lugar del carácter *Ji* aparece el carácter *Ge* (antiguamente homófonos). En muchas versiones faltan las dos primeras frases de la conversación, que siguiendo la opinión de W. Yd., se han añadido conforme a la cita de Shenqing, bonzo de la època Tang.
13. Varios *ren*. El *ren* era una antigua medida china de longitud que equivalía a siete u ocho *chi*, es decir alrededor de dos metros y medio.
14. El *xiang* era una unidad territorial administrativa que comprendía doce mil quinientas familias (Cf. G. Qf., op. c., p. 17).
15. El carácter *guo* ("estado") designaba antiguamente a todos y cada uno de los diferentes estados feudales en que se hallaba dividido el espacio chino. Sus soberanos (*jun*, "príncipe") no llevaban necesariamente el título de rey (*wang*); podían llevar el de duque (*gong*), marqués (*hou*), conde (*bo*).
16. Es decir, acomodarse a la naturaleza de los seres (G. X.). Y como explica X. Fg.: «La principal causa de que el hombre no pueda acomodarse a la naturaleza de los seres es la oposición seres-yo; sobre ella, el hombre se afirma a sí mismo como criterio para medir las cosas, y de ahí nacen la idea de verdadero-falso y los sentimientos de bien-mal» (op. c., p. 394).
17. Vertemos por "energía cósmica" el carácter *qi*, de muy difícil traducción. Otros lo traducen por "aire", "hálito", "soplo vital", etc. El *qi* de los chinos equivaldría al *prāṇa* hindú o al *rlung* tibetano. En otros contextos lo traducimos por "energía vital". En cuanto a las "seis energías cósmicas", los comentarios no coinciden. Sm. B., por ejemplo, dice que son el Yin, el Yang, el Viento, la Lluvia, la Oscuridad y la Luz (Ver G. Qf., op. c., p. 20).

18. El "hombre perfecto" (*zhi ren*) rompe con el propio yo al identificarse totalmente con la Naturaleza. "Hombre espiritual" (*shen ren*) es, en el ideal taoísta, el que ha alcanzado el Tao, hombre prodigioso e insondable (Ver *Ci hai*, p. 1583). Los "grandes sabios" (*sheng ren*) son los que poseen las más altas cualidades morales, inteligencia y talento (ibidem, p. 485). Otro término que aparece en el *Zhuang zi*, y en la literatura china en general, es el de *xian ren* ("sabio", "hombre virtuoso"), que significa por lo general un nivel de sabiduría inferior al del *sheng ren*. En nuestra traducción hemos vertido por "sabio" ambos términos, aunque a veces, para matizar, hemos empleado "gran sabio" para traducir el último. Sin embargo, las diferentes escuelas filosóficas chinas tienen cada una su particular idea, a veces muy diferente, de lo que se debe entender por sabiduría (Ver Introducción).
19. Con esto quiere significar que cada uno debe limitarse a desempeñar la función para la que está llamado. En las antiguas ceremonias fúnebres chinas una persona hacía las veces del difunto, y en su nombre recibía las ofrendas.
20. *Yin he* ("Río de Plata") es la Vía Láctea.
21. Traducimos por "excesivo" la expresión *jing ting*. Comenta X. Y. que *jing* indica el camino fuera de la puerta, y *ting* el terreno delante de la sala, y que esta expresión viene a significar un gran alejamiento. Para L. Xy. significa unos límites muy alejados.
22. *Bing xue*, literalmente "hielo y nieve" (Cf. G. Qf., op. c., p. 29).
23. *Wu gu* ("cinco cereales"). El arroz, dos clases de mijo, el trigo y las alubias.
24. La expresión china *wan wu* ("diez mil seres") designa a la totalidad de los seres. El número *wan* ("diez mil") significa el mayor número, como en la exclamación *wan sui* ("diez mil años"), que corresponde a nuestro "¡Viva!". Por ello casi siempre hemos traducido *wan wu* por "el millón (o los millones) de seres", o en otros lugares por "todos los seres".
25. Algunos comentaristas modernos consideran que el carácter *luan* ("confusión") debe sustituirse por *zhi* ("orden"). Es la opinión de Ch. Qt., W. Xq., M. Xl., entre otros.
26. Otra posible traducción: "¿Cómo podría él consentir ocuparse de los negocios de este mundo?" En este caso se prescinde de la expresión *fenfenran* ("confusión"), añadida al texto habitual siguiendo la opinión de W. Shm., quien se basa en un pasaje similar del *Huai nan zi*.
27. Los cuatro maestros (*si zi*) serían, según Sm. B. y L. Y., los siguientes: Wang Ni, Nie Que, Bo Yi y Xu You (Ver G. Qf., op. c., p. 34). Pero predomina la opinión de que los tales "cuatro maestros" no existieron, sino que se trata de una denominación puramente simbólica.
28. Se refiere al rey Hui del estado de Wei, también conocido como rey Hui

de Liang. El estado de Wei se había visto obligado a evacuar la provincia de Hedong para instalarse en Da Liang, de ahí que el estado se llamara a partir de entonces tanto Wei como Liang.

29. El texto chino dice "cinco *dan*". Según el *Shuo wen*, un *dan* equivale a unos ciento veinte *jin* (sesenta kilos).
30. En chino, *gui shou* significa literalmente "manos de tortuga".
31. El carácter *jin* significa "oro", o más genéricamente "metal" (uno de los "cinco elementos" chinos, Ver nota 3 del libro XIV). Por consiguiente, las monedas no tenían por qué ser forzosamente de oro (*huang jin*, "metal amarillo"). Además, este carácter a veces se usa por su homófono que significa una unidad de peso equivalente a una libra, por lo que podría significar ese peso en el metal usado en aquella época como equivalente universal.

NOTAS AL LIBRO II

1. Traducimos *xu* por "respirar lentamente", siguiendo el *Jingdian Shiwen Zhuang zi yinyi* (*Shiwen*) de L. Dm. Otras versiones siguen el *Zhuang zi shu* (*Cheng shu*) de Ch. Xy. y traducen "suspirar".
2. El texto chino dice literalmente: "como si hubiese perdido a su pareja". Esta pareja, para algunos (Ch. Qt.) es la formada por el propio yo y las cosas; pero la opinión más generalizada es que se trata del espíritu (de la mente) y del cuerpo. En el estado referido, la mente se ha liberado de las restricciones del cuerpo, ha trascendido su relación con él y ha alcanzado una plena independencia y libertad.
3. Otras versiones, siguiendo a Sm. B., traducen: "¿cuál ha sido la causa?". Otras, conforme a la traducción moderna y literal del carácter *ju*, traducen: "¿Dónde habéis estado?".
4. Y. Lf. explica que se trata de la práctica que el *Zhuang zi* llama en otros lugares *zuo wang* (literalmente, "sentarse y olvidarse"), y que equivale al budista *ru ding* ("entrar en samadhi"). Así aparece poco después expresado en el *wu sang wo* ("perder el propio yo").
5. *Dakuai* significa literalmente "la gran pella de tierra". Según Y. Y., se refiere a la Tierra (Ver G. Qf., op. c., p. 46). En el libro VI también aparece la misma expresión.
6. Según varios comentaristas (X.D., W. Yd., Y. Lf.), en vez de "boscosas montañas", "montañas y colinas" (error en un carácter).
7. *Tiaotiao*, el movimiento violento de las ramas; *diaodiao*, el movimiento

suave de las hojas (H.Wy.). Según Sh. Dq. se refiere al hecho de que los árboles se siguen moviendo aunque el viento haya cesado.

8. *Bizhu* , es el nombre de una antigua flauta china, compuesta de 23 o 16 tubos alineados.
9. Este comienzo de la respuesta ha sido añadido por W.Shm. atendiendo a otras obras y para hacer más coherente el texto.
10. Según X.Y., esta frase hay que entenderla en paralelo con la anterior sobre la música de la Tierra. En este caso, las oquedades son "vacías", por lo que cuando para el viento, se retorna a la quietud, en tanto que las diferentes escuelas filosóficas, al tener una intención y propósito (*cheng xin*), no cesan de disputar. Para Sh. Dq., se quiere dar a entender que los hombres de todos los tiempos, no habiendo comprendido el Tao, ni habiendo alcanzado el estado que trasciende la propia mente (*wu xin*), se aferran a sus pensamientos intencionales, y mueren sin haber alcanzado el despertar omnicomprensivo.
11. Esta frase aparece en el texto chino reducida a tres caracteres: *man* ("lentitud"), *jiao* ("cueva") y *mi* ("secreto"). Puede referirse tanto a lo que se dice como a la forma de actuar.
12. La expresión *shi fei* está formada por dos caracteres que significan "ser" y "no ser" en el sentido de afirmación (o aprobación) y negación (o reprobación). Aparece reiteradamente en el *Zhuang zi* (y en la literatura filosófica china en general), pero con un significado mucho más amplio ("verdadero-falso", "bueno-malo"); viene a representar la dicotomía radical del pensamiento lógico, que siempre está juzgando, con lo que rompe la Unidad en una dualidad universalizada.
13. Según Ch. Bx., *zhi* significa "no atreverse a obrar por temor". En la traducción de estos caracteres hemos seguido la interpretación de X.Y.
14. *Yao*, "obrar a la ligera"; *yi*, "cometer excesos y no tener disciplina" (comentario del *Cheng shu*).
15. Es decir, de todas las diversas emociones anteriormente referidas.
16. Según X.Y., el carácter *bi*, que aquí traducimos por "otro", se referiría al "todo esto" de la frase anterior, y entonces debería traducirse por "aquello". Giles, en su versión inglesa, también traduce el *bi* por "these emotions" (*Chuang Tzu*, p.14). Nosotros seguimos el comentario de G. X., para quien *bi* se refiere a la Naturaleza.
17. "Verdadero amo" (*zhen zai*) se refiere a la verdadera mente (que es dueña del cuerpo), o al verdadero yo. El yo formado por las diversas emociones sería un falso yo, justamente el yo al que se alude al comienzo del párrafo. Otros comentaristas interpretan el "verdadero amo" como la Naturaleza o el Tao, lo que resulta más acorde con el "si no hay otro, no hay yo" que antecede.
18. Los nueve orificios (*jiu qiao*) son los ojos, los oídos, los dos orificios de la nariz, la boca, el ano y el de la orina. Las seis vísceras, el corazón, el híga-

do, el páncreas, los pulmones y los dos riñones. (Comentarios del *Cheng shu* y de L. Zh., respectivamente, recogidos en G. Qf., op. c., p.57).

19. *Zhen jun* ("verdadero señor") tiene el mismo sentido que antes "verdadero amo". En el *Xin shu* del *Guan zi*, se dice textualmente: "La mente (*xin*) en el cuerpo ocupa el lugar del señor (*jun*)". F. Zhsh. señala que forzosamente la expresión apunta a la subjetividad del hombre, por cuanto el pensamiento filosófico de la época pre-Qin (hasta el año -221) no empleaba los términos *zai* o *jun* para significar lo que gobierna el universo; *tian* ("Cielo") o *di* ("Emperador") eran los habituales.
20. El carácter *wang* ("abandonar") se considera error de copia por el carácter *hua* ("mudar"). Este último aparece, más adelante, en el libro XXI, y es el correcto en opinión de comentaristas como L.S hp. y Y. Lf.
21. *Nie ran* significa "fatigarse" según el *Shiwen*.
22. Traducimos *mang* por oscuro siguiendo a M. Xl., quien a su vez se basa en el *Shuo wen*. Ch. Sh. traduce *mang* por "confuso", y señala que esta frase quiere decir que el hombre ha perdido su "verdadero señor".
23. Es decir, como criterio a la hora de juzgar.
24. Este dicho, que aparece también más adelante en el libro XXXIII, al hablar de Hui zi, tiene una doble lectura. Una, que el juzgar hoy algo verdadero o falso (*shifei*, "es-no es") procede de los prejuicios adquiridos ayer; dos, que aquello de lo que se trata es algo absolutamente imposible.
25. La palabra procede de un prejuicio, es algo intencional, no como el viento que es totalmente espontáneo y natural.
26. No merece tenerse como criterio estable, según Ch. Qt.
27. Ver nota 12 de este mismo libro.
28. *Xiao cheng* se refiere a los logros de un conocimiento parcial y limitado.
29. Los letrados *ru* eran los letrados confucianos; y los seguidores de Mo, los moístas, que tenían a Mo Di (o Mo zi) como maestro. Se trata de dos importantes escuelas (*ru jia* y *mo jia*) de las muchas que en aquella época polemizaban entre sí. Según J. Xch., el *Zhuang zi* simboliza con ellos las disputas entre todas las numerosas escuelas de su tiempo. Ver Glosario.
30. Traducimos *ming* ("claridad, luminosidad") por "mente iluminada" siguiendo a varios comentaristas, quienes explican que se trata de un mente clara y serena que ha trascendido los prejuicios, y contempla las cosas desde la quietud vacía del gran Tao.
31. En todo este pasaje el texto chino escribe *bi* ("aquél, aquello") y *shi* ("éste, esto"). En nuestra traducción hemos interpretado el *bi* como significando a los demás seres (lo otro), frente al *shi*, que se referiría al yo.
32. Según G. X., el círculo (*huan*) se refiere a la infinita sucesión de los cambios del "es" y del "no es". El interior del círculo es la Vacuidad, donde ya no existen esas diferencias entre el "es" y el "no es".

33. La argumentación de este párrafo en torno al "dedo" y al "caballo" hace alusión a los dos temas preferidos por la llamada escuela de los nombres (logicistas o dialécticos, cuyo mayor representante fue Gongsun Long) para mostrar sus puntos de vista en el terreno de la lógica. El *Zhuang zi* los utiliza para prevenir contra la tendencia a enredarse en discusiones en torno a la verdad de esto o aquello, o a la verdad de uno mismo frente al error del otro: no hay que aferrarse al propio punto de vista para juzgar a los demás. "Antes de usar de mi pulgar para mostrar que el pulgar del otro no es mi pulgar, mejor fuera usar del pulgar del otro para mostrar que mi pulgar no es el suyo".
34. La traducción de este párrafo sigue el orden del texto corregido de Y. Lf., el cual a su vez se ha basado en la crítica textual de W. Xq. (paralelismo de este fragmento con otro del libro XXVII). El texto no corregido dice: «Puede ser porque puede ser, y no puede ser porque no puede ser. Caminando se hace el camino, y a las cosas dándoles un nombre. ¿Por qué es así? Es así porque es así. ¿Por qué no es así? No es así porque no es así. Todas las cosas por fuerza tienen su "es", y por fuerza todas las cosas tienen su "puede ser". Nada hay que no tenga su "es", ni nada que no tenga su "puede ser"».
35. Símbolos de lo pequeño y lo grande, de lo feo y lo bello.
36. Para la traducción de la expresión *huigui jueguai*, hemos seguido la versión de J. Xch. y de Ch. Qt.
37. El pasaje "Lo común es útil... se ha llegado al fin" es una interpolación, según Y. Lf. Se trataría de una nota explicativa del carácter *yong* ("común"), con el que se cierra la frase antecedente.
38. En el texto chino, *shen ming* ("claridad de espíritu"). Los comentaristas chinos lo interpretan como "espíritu" (*jingshen*) o "entendimiento" (*xinsi*).
39. Esta especie de fábula aparece también en el *Huang di* del *Lie zi* (ibidem, p. 74-75). Su versión, más extensa, dice así: «En Song vivía un criador de monos. Le gustaban los monos y había reunido un gran número de ellos. Podía entender sus deseos, y los monos, por su parte, comprendían a su amo. Reducía la comida de su propia familia para alimentar a los monos; mas sobrevino una época de escasez y se vio obligado a disminuir la comida de los monos. Temiendo que estos se le rabelaran, quiso emplear con ellos una argucia. Les dijo: "¿Os parece suficiente si os doy tres taros (el *Zhuang zi* escribe *xu*, 'castaña' o 'bellota', en lugar de *yu*, 'taro') por la mañana y cuatro por la tarde?" Los monos se levantaron furiosos. Entonces les dijo: "Os daré cuatro taros por la mañana y tres por la tarde, ¿os parece bastante?" Los monos se tumbaron muy contentos. Así es como los seres, unos listos y otros tontos, se engañan unos a otros. El sabio engaña, valiéndose de su inteligencia, a la multitud de tontos, igual que el criador de monos a todos sus animales».

40. Traducimos por "equilibrio del Cielo" la expresión *tian jun* (lit. "torno [de alfarero] del Cielo"), en la que el carácter *jun* ("torno") aparece en lugar de su homófono que significa "equilibrio". Este último lo encontramos en una expresión paralela más adelante, en el libro XXVII.
41. Afirmaciones-negaciones, verdadeo-falso, bueno-malo. Ver nota 12 Libro II.
42. Se refiere al amor particular, egoísta; no a un amor universal y desinteresado. El amor egoísta es el origen de todas esas distinciones de bueno-malo, verdadero-falso, etc.
43. El chin (*qin*) es un instrumento chino de cuerda, especie de laúd de siete cuerdas (antiguamente de cinco), fabricado sobre todo en madera de *wutong* ("parasol chino").
44. Comentario de F.Yl.: «Esto quiere decir que, por grande que sea la orquesta de instrumentos de cuerda y viento, nunca podrá de golpe ejecutar todos los sonidos, sino que siempre habrá alguno que se le escape. Desde el punto de vista de los sonidos ejecutados se puede hablar de fortalecimiento, desde el punto de vista de los que se han escapado, de detrimento. Por eso, cuando se toca el chin hay fortalecimiento y detrimento, y cuando no se toca, ni lo uno ni lo otro... Según dicen, Tao Qian tenía en su casa un chin sin cuerdas, cuyo sentido probablemente haya que buscarlo en lo que comenta Guo Xiang (que sólo estarán completos los sonidos cuando no se ejecute ninguno de ellos)».
45. El parasol chino (*wutong*, *Firmiana simplex*) se usaba como material para fabricar los chin (laúdes), por lo que Sm. B. interpreta que Hui zi se apoyaba en un chin. Otros, como el *Cheng shu*, dicen que se refiere a una mesita de madera de parasol. La versión del propio árbol como apoyo, viene avalada por sendos pasajes similares de los libros V y XIV, como señala L. Shp.
46. Esta es la versión de L.M. Otra versión (L. Xy., Sh. Dq., L. Ym.), interpreta así el pasaje: "ejercieron su arte hasta el final de sus días". Una tercera (C. Zh.): "su renombre pasó a la posteridad".
47. Aunque el nombre de Hui zi no aparece explícitamente en el texto chino, se refiere a él, según Ch. Qt. La disputa sobre si lo duro y lo blanco de un ser son una o dos cosas, fue una de las más frecuentes y conocidas entre los filósofos de la escuela de los nombres (*ming jia*). Ver nota 35 del libro XVII.
48. Esta es la versión de G. X., aceptada por la mayoría de los comentaristas. En opinión de L.Ym., sin embargo, no se refiere al hijo de Zhao Wen, sino al de Hui zi. Y aún está la traducción inglesa de James Legge (*The Writings of Chuang Tzu*), quien traduce la expresión *qi zi* ("su hijo" o "sus hijos"), por "sus hijos", en alusión a los tres maestros; aunque en una nota advierte que posiblemente se refiere al hijo de Hui zi.

49. En esta frase el carácter *tu*, aquí traducido por "excusar", se presta a confusión por sus varios y aun contradictorios significados en los textos más o menos antiguos. Modernamente significa "aspirar a", "desear", "buscar", y de ahí que algunos propongan una interpretación radicalmente contraria: "el sabio espera y busca brillar". La mayoría, sin embargo, se inclina por un *tu* que significaría "ahorrar", "mostrarse avaro" (J. Xch.), o simplemente "negar", "rechazar" (M. Xl.). También W.Yd. señala la similitud del carácter *tu* con el carácter *bi*, "despreciar" (*Gudian xinyi*, p.246).
50. Las doctrinas de los otros maestros y eruditos.
51. El ser (*you*) y la nada (*wu*) son conceptos tomados del *Lao zi* : «Las cosas del mundo nacen del ser, el ser nace de la nada» (cap. IV [XL]).
52. Lo grande y lo pequeño, lo largo y lo breve, es siempre algo relativo. No hay nada absolutamente grande, ni nada absolutamente pequeño.
53. Es decir, abandonar por completo la intencionalidad del lenguaje.
54. Según Sh. Dq., para sostener una afirmación, la palabra debe establecer una distinción entre el "es" y el "no es". J. Xch. dice que aquí se alude a las disputas interminables entre los confucianos y los moístas. Otra probable traducción de esta frase sería: «Por esto (por ser no permanente la palabra) se dan las distinciones entre el "es" y el "no es" (Ch. Qt.). La diferencia estriba en la expresión *wei shi*, que puede significar "por esto", y también "para afirmar"».
55. Las ocho clases de debates que sostenían los confucianos, los moístas y las demás escuelas. La izquierda se refiere a los discursos vulgares, y la derecha, a los elevados, según J. Xch.
56. Dice el *Lao zi*: «El Cielo y la Tierra no son benevolentes» (cap. XLIX [V]). Y en el libro XXIII del mismo *Zhuang zi* leemos: «La perfecta benevolencia no sabe de amores». Se trata de una crítica de la benevolencia que hace distinciones entre unos seres y otros, por razón de sernos más o menos próximos o queridos, y que por tanto es parcial e interesada.
57. *Wuzhe yuan er ji xiang fang*. Según X. D. este texto debe ser corregido conforme al texto paralelo que aparece en el *Huai nan zi*: *wuzhe wu qi er ji xiang fang*. El carácter *fang* ("cuadrado") se referiría al Tao, y por lo tanto la traducción sería: "No hay que abandonar estas cinco cosas, y entonces casi se estará cerca del Tao".
58. Tres pequeños estados, que más adelante, en el libro IV aparecen de nuevo, aunque bajo distintos caracteres los dos primeros (*cong*, y *zhi*). Según L. Xy., se trataría de estados imaginarios, dado que no se halla referencia a ellos en los otros textos clásicos.
59. *San zi zhe*, se refiere a los tres soberanos de Zong, Kuai y Xu-ao.
60. La aparición de los diez soles se recoge también en el *Huai nan zi*. Se trata de una alegoría de la gran luz que en la remota antigüedad habría alumbrado a todos los seres.

61. Traducimos por "carne" la expresión china *chu huan*. *chu* desìgna a los animales alimentados con yerba (bovino y ovino) y *huan* a los criados con grano (los animales domésticos, el cerdo, la gallina etc.). Esta explicación aparece en los comentarios de Sm. B.
62. En el texto chino aparecen los caracteres *mi lu*. *mi* (*Elaphurus davidianus*) es un ciervo de gran tamaño. *lu* es un carácter que designa a los ciervos en general.
63. *Mi* y *lu*. Ver nota anterior.
64. El carácter chino *se* (lit. "color") tiene varios significados derivados, entre ellos "belleza" y "apetito sexual".
65. Benevolencia (*ren*) y justicia (*yi*) son las dos virtudes fundamentales de la moral confuciana. Ver Introducción, pp. 19-20.
66. Traducimos por "grandes ríos" los dos caracteres que designan, respectivamente, al río Amarillo (*he*) y al río Han (*han*). *he* significa río, al igual que *jiang*, sólo que éste se suele aplicar al río Azul, o Yangzi, que los chinos llaman Chang jiang ("Largo Río"). El río Azul (*jiang*) es el gran río de la China del sur, en tanto que el río Amarillo (*he*) es el gran río de la China del norte. En nuestra traducción traducimos *he* por "Río", y *jiang* por "Gran Río".
67. Según W. Shm., después de "hienda el rayo la montaña" habría que añadir "que él no sufrirá daño". Aduce para ello un pasaje similar del *Jingshen* del *Huai nan zi*, y la más evidente razón de que sin ello, el paralelismo de la frase queda roto.
68. Compárese con el pasaje del libro XXVII que dice: «El que habla sin hablar, habla toda su vida, aunque parece que nunca habla».
69. Qiu es el nombre de Confucio (Ver Glosario). A él también se alude aquí llamándole "el Maestro" (*fuzi*).
70. Compárese con lo que se dice en el libro XIV: «Al final se cae en la perplejidad, y con ella en la estúpida ignorancia, la cual a su vez conduce al Tao».
71. Ver en Glosario LIJI.
72. Habla el maestro Changwu.
73. "Sonidos que cambian" (*hua sheng*) se refiere a los términos *shi* ("es", "verdadero", "aprobar") y *fei* ("no es", "falso", "reprobar"). Todo este párrafo (hasta "...término de tus años.") aparece en las versiones habituales del *Zhuang zi* más adelante, inmediatamente antes de "Olvida de los años que pasan..." Hemos preferido ubicarlo en este otro lugar, que es en el que aparece en las versiones del texto establecidas por L. Hq. y X. Y., y de acuerdo con las opiniones de J. Xch., Ch. Bx., W. Xq., entre otros.
74. La libertad del natural discurrir significa no ceñirse a las normas establecidas, ni estar limitado por reglas permanentes (*chang gui*).

75. *wu jing* ("lugar que no existe"), lo interpreta L. Xy. como "el lugar donde nada existe" (*wu wu*), y Sh. Dq. como "el lugar que trasciende todo límite". Este último señala que se refiere al Tao. En cualquier caso, la no existencia del *wu jing* no tiene nada que ver con la no existencia de la Utopía de Moro.
76. Seguimos a W. Shm. al traducir *xi zhe* por "una noche". En su opinión *xi* sería una forma antigua del carácter *ye* ("noche"), y con el mismo significado aparece en el libro XXI.
77. Como antes a Confucio, también aquí se designa a Zhuang Zhou por su solo nombre, sin patronímico.
78. Esto significa que desaparecen las diferencias y fronteras entre el yo y las cosas, por cuanto todos los seres se funden en uno.

NOTAS AL LIBRO III

1. El bien (*shan*) y el mal (*e*) se refieren aquí a lo que la sociedad considera bueno y malo respectivamente. Comentario del *Cheng shu*: «No hay nadie que haga el bien que no se acerque a la fama, ni nadie que haga el mal que no esté vecino del castigo. El saber y los conocimientos vulgares no bastan para preservar nuestro conocimiento innato, agotan nuestro espíritu y ponen en mayor peligro nuestra vida» (Ver G. Qf., op. c., p. 116).
2. La expresión *yuan du*, presenta algunas dificultades. Según algunos comentaristas, como L. Zh., G. X., C. Zh. o Sm. B., *du* significa "medio", "central". Ahora bien, según el *Hua kong* del *Suwen*, *du* es una "vena" (especie de canal sutil por el que discurre la energía vital). Y así también, el *Ben shu* del *Ling shu*, dice: «De las siete "venas" (*pai*), la del centro del cuello se llama *du*. Asciende por el interior de la columna vertebral, y por eso se llama "*du central*"; y es una de las "venas" impares verticales». En cambio el *Qi jing* habla de ocho "venas" y dice que la llamada *ren* y la llamada *du* presiden la respiración. La primera es la "vena central" anterior y la segunda la "vena central" posterior. (Cf. G. Qf., op. c., p.117). En general los comentaristas interpretan *du* como "el centro vacío", y así la traducción sería que como norma invariable para alimentar la vida se debe en todas las circunstancias "situarse en la vacuidad" (Zh. Msh.), lo cual implica la idea de que debemos seguir el Tao de la Naturaleza.
3. El texto original dice *yang qin* ("alimentar a los padres"), pero en ningún pasaje de la literatura taoísta se encuentra semejante idea o expresión, como señala Ch.Gy. Supone que el carácter *qin* ("padres") se emplea aquí

por *shen* ("cuerpo"), como ya se señala en una nota del *Ji yi* del *Li ji*. Véase Ch. Gy., *Zhuang zi jinzhu jinyi*, p. 104.

4. *Baoding* ("cocinero") también podría traducirse como "Ding, el cocinero" (Cf. C. Zh., en G. Qf., op. c., p.118).
5. En el texto chino aparecen dos caracteres onomatopéyicos: el sonido de la carne al separarse del hueso, o del cuchillo al desgarrar. Ambos se pronuncian aproximadamente como el castellano "jua". Según C. Zh., el segundo carácter (que se distingue del primero por incluir como componente la grafía *ma*, "caballo") representa un sonido más fuerte que el primero.
6. La primera (*sanglin*) es el nombre de la música del emperador Tang, de la dinastía Yin; y la segunda (*jingshou*) el de la música del legendario emperador Yao (también llamada *xianchi* o *daxian*, una de las "seis danzas" de la dinastía Zhou). Ver G. Qf., op. c., p.118.
7. *Zhi jing* designa las venas y las arterias, y *ken qing*, el lugar donde se juntan los huesos y los tendones. La expresión "el menor obstáculo" (*wei ai*) no aparece originalmente en el texto, y ha sido añadida siguiendo la opinión, admitida, de Y. Lf.
8. La versión de Ch. Gy. incluye aquí la frase *niu bu zhi qi si ye* ("el buey ni se ha enterado de que ha muerto"), pero las razones que aduce no son convincentes.
9. "Maestro de la derecha" (*you shi*) era, según el *Jian wen*, citado en el *Shiwen*, un título de funcionario. (Ver G. Qf., op. c., p. 125). Según el *Guan Feng shuo*, no cabe duda de ello, por cuanto los títulos de "maestro de la derecha" y "maestro de la izquierda" (*zuo shi*) aparecen varias veces en el *Zuo zhuan*.
10. Gongwen Xuan se responde a sí mismo; no es el "maestro de la derecha" el que contesta.
11. En el libro V se dice del hombre: "El Tao le ha dado el aspecto y el Cielo le ha dado el cuerpo".
12. La frase se presta a varias interpretaciones ("el hombre que era antes ya no lo es", "antes era un hombre vivo y ahora ya no"). Algún comentarista piensa que el carácter *qi* de *qi ren* ("ese hombre"), es un error por *zhi ren* ("hombre perfecto"), con lo que la traducción sería: "Antes le tenía por hombre perfecto, mas ahora no" (Ver Ch. Gy., op. c., p.114).
13. Para el *Cheng shu*, *bei qing* significaría "aumentar nuestros sentimientos vulgares y corrientes".
14. Según el *Cheng shu*, el emperador (*di*) se refiere a la Naturaleza. Para X.Y., el hombre vive angustiado por la vida y la muerte, como si fueran ataduras; cuando se olvida de ellas, puede decirse que se ha desatado.
15. Originalmente en el texto chino aparece el carácter *zhi* que significa "dedo", por lo que las traducciones suelen decir "los dedos acaban de avivar

el fuego". Pero según Zh. Gy., W.Yd. y Ch. Qt., dicho carácter se usa aquí en lugar de su homófono que significa la grasa con que se empapaban las antorchas (Ver Ch. Gy., op. c., p. 115-116).

NOTAS AL LIBRO IV

1. Hui es el nombre de Yan Hui. En todo este fragmento, al igual que en otros muchos del *Zhuang zi*, el que habla no lo hace en primera persona, sino en tercera usando su propio nombre (aunque a veces, como en este fragmento, se alternan ambas formas). Se trata de una señal de modestia ante un interlocutor al que se considera superior.
2. Según Sm. B., se trata de Kuaikui, duque Zhuang de Wei. Pero las crónicas de la época le suponen reinando cuando ya Yan Hui había muerto. Debe tenerse en cuenta que el *Zhuang zi* no se atiene a la historicidad de sus personajes, que sólo son motivo para la exposición de su doctrina.
3. El texto chino se presta a diferentes traducciones. En la versión del *Zhuang zi Jishi* se intercala el carácter *guo* ("estado"), con lo que la traducción sería "cubrir todo el estado", y las "marismas" (*ze*) pasarían a ser el lugar donde se amontona la yerba seca. Nosotros hemos seguido la opinión de X. D., que considera ese carácter *guo*, como una interpolación influida por la frase anterior ("gobierna su *estado*"). Otra interpretación del *Zhuang zi Jishi* es que *jiao* ("yerba seca") tiene el sentido de "cosa despreciable, insignificante", por lo que debe entenderse que el príncipe de Wei consideraba a su pueblo como "yerba seca" (p. 133). Según el *Feng su tong* el carácter *jiao* ("quemado" en el lenguaje hablado) quiere decir que, habiéndose secado el pantano, las yerbas están agostadas, como quemadas por el fuego (ib., p. 133).
4. *ming zhi yue zai* significa literalmente "a ello lo llamará calamidad". *Zai* ("catástrofe, gran daño") representa pictográficamente las plantas abatidas en los campos de cultivo.
5. Estos tres pequeños estados aparecen mencionados en el libro II con los nombres Zong, Kuai y Xu-ao.
6. Seguimos aquí la versión de Ch. Gy. (op. c., p.125), que se basa en el comentario de L.Y.: *xu* ("vacío") se refiere a las casas sin habitantes, y *li* ("exterminado") a los que mueren sin descendencia (citado del *Shiwen*).
7. Según L. M., esta frase se refiere a Yao y a Shun, y no, como sostiene W. Xq., a los estados atacados.
8. Comenta G. X. la frase *yi yang wei chong kong yang*: la fuerza (*qi*) de su orgullo le colma por dentro y desborda a su exterior.

9. *Rijian zhi de*, traducido por "pequeñas virtudes", son las virtudes que se practican menudamente, en el día a día (Comentario de M. Qch.).
10. Se contrapone la rectitud (*zhi*) interior, con el respeto (*qu*, "curvarse, doblarse") de las formas externas.
11. *You er wei zhi*. Según Ch. Gy. (op. c., p.130), el comentario de G. X. a este pasaje permite suponer que falta el carácter *xin* (*you xin er wei zhi*). *You xin* ("tener mente o intención") lo hemos traducido por "preconcebida determinación".
12. El término *qi* ("energía vital") se usa aquí en sentido metafórico, para representar cierto estado de la mente, y no tiene nada que ver con el "puro principio vital" designado en el *Lao zi* con dicho término (Cf. X. Fg., *Zhongguo renxing lunshi*), cap.12, p.382). Según Ch. Gy., aquí *qi* se refiere a un estado superior de la mente en el que ésta llega a alcanzar el vacío y la clara conciencia (Ver Ch. Gy.,op. c., p.130).
13. El original chino dice *ting zhi yu er* ("el escuchar se limita al oído"). Según Y.Y., se trata de un error de copista, y debe invertirse el orden: *er zhi yu ting* (Ver G. Qf., op. c., p. 148).
14. Siguiendo a X. D., hemos traducido el carácter *zi* ("uno mismo") por "existir" (*you*). Se trataría de una confusión debida a la semejanza entre ambos caracteres.
15. *Wu men wu du*. En esta expresión el carácter *du* (hoy día, "veneno") se ha interpretado de diversas maneras. Para G. X. significaría "gobierno" (*wu du*, "sin gobierno"); para L. Xy., y con él Sh. Dq., L.Ym. y X. Y., "remedio", "medicina"; para L. Zh., "obra de protección de un lugar". Según esta última versión, la traducción sería: "Sin puertas y sin estorbos". En nuestra traducción hemos preferido la documentada opinión de X. D., según la cual *men* y *du* vienen a ser sinónimos.
16. *Jixiang zhizhi*. Según Y.Y. (Ver G. Qf., op. c., p.151), el segundo *zhi* es un error por *ye*, y para ello se remite a dos pasajes similares; uno del *Jiao zhen* del *Huai nan zi*, y otro del *Tian rui* del *Lie zi*. En este caso habría que suprimir "mente sosegada". También X. D. dice que el segundo *zhi* debe escribirse de otra manera, pero el sentido apenas se alteraría.
17. La mayor parte de los comentaristas interpretan el "desorden del Yin y el Yang" como la pugna en el pecho del hombre de las emociones contradictorias de alegría y temor. Sin embargo, L. M. argumenta otra interpretación: cuando se tiene éxito, las energías (*qi*) del Yin y el Yang se agitan por causa de la alegría, se pierde el equilibrio y la serenidad, y eso es lo que daña al espíritu del hombre (Ver Ch. Gy., op. c., p.136).
18. El *Shiwen* recoge el siguiente comentario de X. X.: «El que come excelentes manjares no podrá menos de sufrir un calor interno». (Ver G. Qf., op. c., p.155). Según L. M., el carácter *cuan* de la frase, significa cocinero, y de él se dice que no necesita refrescarse.

19. Por el temor y la preocupación, según el *Cheng shu*.
20. *ming* ("mandato), el orden natural; *yi* ("justicia"), el orden o normas de la sociedad humana, que responde al anterior.
21. *Fayan* ("máxima, aforismo") sería, en opinión de Lin Xiyi, el título de un antiguo libro.
22. El original chino dice textualmente: «Se empieza con el Yang y se acaba con el Yin». Comenta G. St. que a lo manifiesto y visible se llama Yang, y a lo escondido y oculto se llama Yin, y que en las competiciones, por fuerza se recurre muchas veces a procedimientos arteros (Ver G. Qf., op. c., p.159).
23. Esta es la versión que resulta de interpretar el carácter *liang* como "sinceridad, ser hombre de palabra", como dice el *Cheng shu*. Otra versión sería la de Y. Y. (Ver G. Qf., op. c., p.160), para quien *liang* debía de ser originalmente el carácter *zhu*, homónimo de *du* ("ciudadano", "cortés"). En este caso la traducción sería: "al principio cortesías recírpocas, para terminar en mutuas groserías".
24. Según L. M., "asumir lo inexcusable" (*tuo budeyi*) es acomodarse al curso natural de las cosas, adaptarse a la Naturaleza. "Alimentar la armonía del espíritu" (*yang zhong*, lit. "alimentar el centro") también podría traducirse por "alimentar el Tao" (vacío en su centro), que nos lleva a "asumir lo inexcusable" (Cf. Ch. Gy., op. c.,p.138).
25. Según L. Xy., *zhi ming* significa "transmitir fielmente las órdenes del soberano"; pero siguiendo el comentario del *Cheng shu* (Ver G. Qf., op. c., p.163), se ha traducido por "tenerse dentro de los términos del Cielo". James Legge, en su versión inglesa, traduce: "to be prepared to sacrifice your life"; lo que es un manifiesto error.
26. Se trata del mismo personaje del que se habla en la nota 2 de éste mismo libro IV.
27. Esta fábula del *Zhuang zi* (que también aparece citada en el libro XII), ha dado lugar a un *cheng yu* ("frase hecha") usado hoy en día: *tang bi dang che* ("la mantis que quiere detener un carro con sus patas"), y que designa al que acomete una empresa que excede con mucho de sus fuerzas, y por tanto está condenada al fracaso.
28. Este pasaje acerca de los tigres aparece también recogido en el *Huang di* del *Lie zi* (ibidem, p. 62-63), con la sola diferencia de que en el *Zhuang zi* falta el carácter *zhi* (partícula pronominal); aunque ello no altera el sentido.
29. *pu* ("lanzarse sobre") sería, según W. Ns., un error por *fu* ("arrimarse, pegarse") (Ver G. Qf., op. c., p.169).
30. Según Zh. Gy., en la antigüedad era frecuente elegir un gran árbol como dios o espíritu del lugar, y hacerle ofrendas y sacrificios (Ver Ch. Gy.,op.c., p.146).

31. *Wei* era una medida que para algunos equivalía a una circunferencia de un *chi* (un tercio de metro aproximadamente), y para otros, a un *bao* (lo que pueden abarcar los brazos extendidos en redondo).
32. En el texto original, diez *ren*. Ver nota 13 del libro I.
33. Comenta W. Ns.: «Xiang Xiu y Sima Biao dicen ambos que *zhen* significa "interpretar un sueño". Pero conforme a lo que sigue en el texto se ve que el carpintero y su discípulo hablan del asunto del árbol-espíritu del lugar, y no de interpretar el sueño». De ahí deduce W. Ns. que el carácter *zhen* está empleado en lugar de su homófono y homónimo que significa "decir, relatar, informar" (Ver G. Qf., op. c.,, p. 174).
34. La expresión *yi yu* también podría significar "entender a partir de las apariencias externas". Aquí seguimos la interpretación que hace X.Y. del carácter *yi* como *chang li* ("razón ordinaria").
35. El actual distrito de Shangqiu en la provincia de Henan.
36. *Gong ba*. *gong* significa dos manos juntas, y *ba* lo que abarca una mano agarrando. (Ver Ch. Gy., op.c., p.150).
37. Dice el *Cheng shu* que en la antigüedad era costumbre ahogar en el río a hombres (muchachos o muchachas) como sacrificio al espíritu del río (*he bo*) (Ver G. Qf., op. c., p.179). El Río es el río Amarillo (Ver nota 66 del libro II).
38. Esos seres que los samanes y adivinos, es decir la sociedad en general, consideran nefastos, son fastos para sí mismos, por cuanto gracias a ello pueden conservar la vida.
39. Personaje imaginario, que según Sh. Dq. simboliza a quien se despreocupa del cuerpo (*zhili*, "contrahecho") y renuncia a la inteligencia (*shu*, "desconocer"). Ver Ch. Gy., op.c., p.152.
40. Comenta Sima Biao que por ser jorobado su cabeza miraba al suelo. (Ver Ch. Gy., op.c., p.152).
41. C. Zh. dice que la expresión *guce bojing* se refiere a ciertas técnicas adivinatorias. Otros la interpretan como "recoger los granos de arroz (caídos) en el mercado". (Ver G. Qf., op. c., pp.181-182).
42. En el original chino "tres *zhong*". El *zhong* era una medida de capacidad para áridos, que equivalía según Sm. B. a sesenta y cuatro *dou* (un *dou* equivale a diez litros). Ver G. Qf., op. c., p.182.
43. X. D. y M. Xl. (ib. I, 4º, p. 222) hacen referencia a Wong Yinglin, el cual recoge una cita en la que se describe la planta que los campesinos de Chu llaman *miyang*. Esta planta, como señala también W. Xq., es espinosa y hiere los pies cuando se la pisa. (Ver Ch. Gy., op.c., p.155).
44. En los textos modernos en vez de *xiqu xiqu* ("rodeando, rodeando"), aparece *wu xing xiqu* ("yo camino dando rodeos"). La modificación, por motivos de paralelismo con la frase precedente, ha sido argumentada por varios comentaristas, como J. H. y W. Shm. (Ver Ch. Gy., op.c., p.155).

NOTAS AL LIBRO V

1. Sobre el concepto de Virtud en el pensamiento taoísta, Ver Introducción.
2. En la antigua China el *yue* (la amputación del pie o de los dedos del pie) era uno de los castigos legales. Aunque el texto chino no lo especifica, en éste y en alguno de los relatos que siguen, podría tratarse de personas que habían sufrido este castigo.
3. Ver nota 69 del libro II y nota 1 del libro IV.
4. *Zai wan wu zhi shou* ("estar a la cabeza de los diez mil seres") así como el nombre de Yao, son seis caracteres que faltan en las versiones modernas del *Zhuang zi*. Se han añadido de acuerdo con la copia Zhang Junfang, y con un comentario de G. X. (Cf. J. H., *Zhuang zi yi*).
5. *Jiu jun* ("nueve ejércitos") significa un gran ejército, según Ch. Qt.. Para C. Zh. los nueve ejércitos serían los seis del emperador (*tianzi liu jun*) y los tres de los señores feudales (*Zhuhou san jun*) (Ver G. Qf., op. c., p.195). Un ejército (*jun*) comprendería un total de doce mil quinientos hombres.
6. El carácter *jia* aquí significa "lejos" (como *xia*), según Sh. Dq. y según el comentario de W. Xq. (*Zhuang zi jijie*, p.31). *dengjia* ("elevarse a lo más alto") describe el espíritu del hombre que trasciende el mundo de los mortales.
7. Según Sh. Dq. y Zh. Msh., *quan de* ("guardar entera la virtud") quiere decir "conservar intacto el cuerpo". (Ver Ch. Gy., op.c., p.170).
8. *Bin bin* ("a menudo") es frase adverbial que otros comentaristas han interpretado de distintas maneras (V.g. "respetuosamente", Sm. B.). Aquí hemos seguido la opinión de Y. Y., quien se basa en el significado de dichos caracteres en los textos antiguos (Ver Ch. Gy., op. c., p.170).
9. Según Y. Y., la expresión *shugui huanguai* ("extravagante") es similar a la expresión *huigui juguai* ("raro y asombroso") que aparece en el Libro II (Ver G. Qf., op.c., p.205).
10. Según L. Ym., las pesadumbres y los inconvenientes de la fama (*haoming zhi lei*) son un castigo del Cielo (*tian xing*). Es decir, un castigo impuesto por la propia Naturaleza.
11. *Bu chu hu siyu*, literalmente "no salirse de las cuatro regiones (fronterizas)", significa que sus conocimientos eran muy limitados.
12. *Ci xiong*, ("hembras y machos") es interpretado por la mayoría de los comentaristas como hombres y mujeres. El *Cheng shu* dice, en cambio, que se refiere a *qin shou* ("animales") (Ver G. Qf., op.c., p.208).
13. *Sha*, "adornos de plumas en el ataúd" según el *Shuo wen*. Se indica también que el número de estos adornos era de ocho en el caso del emperador, seis los señores feudales, cuatro los grandes dignatarios, y dos los de inferior rango. No se trata, pues, de un adorno exclusivamente militar, según

Zh. Gy. Se supone que la frase se aplica a los que mueren derrotados en el campo de batalla.

14. Para conservar su cuerpo íntegro e intacto.
15. L. Zh. alude a una nota del *Kaogong Ziren* para decir que el carácter *jian* podría significar "largo" y no "pequeño". (Ver G. Qf., op.c., p.217).
16. Según el comentario del *Cheng shu*, lo que se debe olvidar es el cuerpo, y lo que no se debe olvidar es la virtud (Ver G. Qf., op.c., p.218).
17. El carácter *yi* significa "colmar". Con la expresión *yi sheng* ("colmar la vida"), el pensamiento taoísta representa el intenso y abusivo "disfrutar de la vida", que no conduce sino a un desgaste estéril del hombre en su doble dimensión.
18. El carácter *jing* designa originariamente el grano escogido o refinado. Sus sentidos derivados son varios, y entre ellos "esencia" ("quintaesencia") y "esperma". En el chino moderno también significa "espíritu" (sobre todo unido a *shen*). En el taoísmo filosófico se debe interpretar como una "esencia sutil", que junto con el *qi* (energía vital) y el *shen* (principio consciente), constituye el fundamento de la vida del hombre.
19. Ver nota 45 del libro II. En algúnas copias, tanto en este pasaje como en el similar del libro XIV, no aparece el carácter *gao* ("seco").

NOTAS AL LIBRO VI

1. Los tres caracteres del título (*da zong shi*) significan literalmente, "grande", "antepasado" y "maestro". La expresión designa el Tao según W. Xq. (op. c., p.35). En cambio C. Zh. dice que se refiere al vacío de la mente, entendido como el abandono y olvido del propio cuerpo y de la vida (Ver G. Qf., op.c., p.224).
2. Es decir, reconocer lo que el hombre y las cosas poseen por naturaleza.
3. El *Zhuang zi jishi* comenta este pasaje como sigue: «aunque el cuerpo del hombre sólo mide siete *chi*, debe contener los cinco elementos (Ver nota 3 del libro XIV); y así, aún siendo tan pequeño, hace honor al Cielo y a la Tierra. De manera que posee Cielo y Tierra y el millón de seres, y ni un solo día puede faltarle uno solo. En cuanto le faltara una sola cosa (*wu*), la vida no podría estar en él; en cuanto le faltara una sola razón (*li*), no podría alcanzar el término natural de su existencia. Ahora bien, lo que el cuerpo posee no se puede del todo conocer, ni se puede hacer todo lo que la razón comprende. De ahí que poco sea lo que nuestra inteligencia conoce y mucho lo que nuestro cuerpo posee. Por consiguiente, la plenitud del saber, es

saber que lo que el hombre hace tiene unos límites, y así obrar espontáneamente y sin forzamiento..., y con lo que se conoce alimentar lo que no se conoce» (p.225).

4. Para el taoísmo, el "hombre verdadero" (*zhen ren*) es aquel que "cultivando su verdad" (su verdadera naturaleza) ha entrado en posesión del Tao. También se le llama *xian ren*, que se suele traducir por "Inmortal", aunque este término no aparece en el *Zhuang zi* ni en la literatura filosófica taoísta de la primera época. Sólo en el taoísmo posterior, y sobre todo en el mágico-religioso, la "inmortalidad" (incluso entendida en términos físicos) será el ideal perseguido. También *zhen ren* fue un título honorífico concedido por los emperadores a los grande maestros. Y así, entre otros, el emperador Xuanzong de la dinastía Tang confirió a Zhuang zi el título de "Hombre verdadero de Nan hua" (*Nan hua zhen ren*), así como a Lie zi el de "Hombre verdadero de la plena Vacuidad" (*Chong xu zhen ren*).
5. Según varios comentaristas (W. Tx., Zh. Gy., W. Shm.), el carácter *juan* ("entregar a") que aparece en el texto moderno es un error por su casi homógrafo *sun* ("menoscabar"). El mismo error aparece en alguna copia del *Zhuang zi*, en el libro XX, y el *Shiwen* también lo señala a propósito de un comentario de G. X. en el libro XXV.
6. Esta es la interpretación que hace G. X. del carácter *zhi*. Para los modernos comentaristas (Ch. Bx. y otros), este carácter es un error por otro muy parecido *wang* ("olvidar"). En este caso la expresión *xin wang* significaría una mente que "olvida", que no está siempre atenta a las cosas, sino que espontáneamente se mueve al unísono con ellas.
7. La expresión *jun zi* significa literalmente "honorable maestro" u "honorable señor", y designa a aquellas personas que, dotadas de vastos conocimientos, se aplican a practicar el bien hacia los demás. Se encontrarían en un escalón inferior al *xian ren* ("sabio"), en la "jerarquía" descrita en la nota 18 del libro I.
8. Según W. Yd. todo este párrafo es una clara interpolación. Aduce como razones: 1) el hecho de hallarse intercalado en la descripción que se hace de los hombres verdaderos (*zhen ren*), sin guardar relación con los textos anterior y posterior; 2) la valoración que aquí se hace de los personajes citados, distinta a la que es habitual en el resto de la obra. Wuguang es un personaje semejante a Xu You, del que en el Libro I se hace en elogio como gran sabio (Ver W. Yd., *Gudian xinyi*, pp.265-266).
9. Según Y. Y. el carácter *yi* ("justo", "justicia") debe entenderse aquí como su casi homógrafo *e* ("alto"), al igual que un expresión similar que aparece en el libro XIV de esta misma obra. L. M. y Ch. Qt. comentan que esta descripción del "hombre verdadero" debe entenderse referida no a su aspecto exterior, sino a su espíritu.

10. Traducimos por "particular" el carácter *gu* ("ángulo", "arista"), pues según el *Shiwen* equivale aquí a su homófono que significa "solitario", "singular", en el sentido de "especiales en medio de la multitud". En este mismo sentido va el comentario de G. X., y también el de L. Zh.
11. Ch. Qt. interpreta así la frase *zhang hu qi xu er bu hua ye*: el hombre verdadero tiene un espíritu vasto, interiormente vacío, y sin ostentación.
12. Es la interpretación propuesta por el *Cheng shu* y Ch. Qt., entre otros, de la expresión *cui hu qi bu de yi ye*.
13. El carácter *xu* (aquí traducido por "plenitud interior") significa según el *Shiwen* "recoger", "acumular". Para Sm. B., "brotar", "manisfestarse al exterior". Combinando ambas interpretaciones, y la que da al conjunto de la frase Sh. Dq., hemos acomodado nuestra traducción.
14. Según Ch. Gy., el carácter *yu* ("dar") equivale aquí a su homófono que significa "amplio", y se refiere a la virtud de los "hombres verdaderos". Asímismo, el carácter *zhi* ("detenerse") significa "apoyarse en", "tomar refugio en" (Ver Ch. Gy., op.c., p.193).
15. En la copia de C. Zh. en lugar del carácter *li* ("severo", "grave") aparece el carácter *guang* ("vasto"). También G. Qf. sostiene el mismo punto de vista, apoyándose en un comentario de G. X. y en otros textos antiguos (en el *Shi ze* del *Huai nan zi*, en el *Ping jin hou zhuan* del *Shiji*, en el *Ru lin zhuan*, en el *Han shu* y en el *Shuo wen*) donde aparece la misma sustitución.
16. Dice Zh. Msh. que todo este largo pasaje no concuerda con el pensamiento del *Zhuang zi* y que, aunque se puede explicar de manera forzada, si se suprime, el texto resulta más coherente. Ciertamente hay en el fragmento un fondo confuciano que no encaja en una obra taoísta.
17. Este añadido es de Ch. Gy. (op. c., p.195). No aparece en el texto chino original, pero explica los párrafos siguientes.
18. Estas dos frases las comenta G. X. como sigue: «Cuando no hay falta de unidad, es el Cielo; cuando el otro es otro y yo soy yo, es el hombre». (G. Qf., op.c., p. 240).
19. En el original chino, "son Destino" (*ming*).
20. Según G. Qf., el carácter *zhuo* significa "sobrepasar", "extremo", "solo" (G. Qf., op.c., p.242). Este algo que sobrepasa al Cielo no puede ser otro que el Tao.
21. Como señala W. Mh., este pasaje es un claro error de copia. No tiene nada que ver con el contexto, y por otra parte aparece repetido más adelante, en este mismo libro del *Zhuang zi*, puesto en boca de Zilai.
22. Algunos comentaristas, como Y. Y., dicen que el carácter *shan* ("montaña") se emplea aquí en lugar de su homófono que significa "red".
23. El que tiene fuerza (*you li zhe*) es el Hacedor del que se habla más adelante en este mismo libro.

24. Quiere decir, según Ch. Qt., que el Tao puede transmitirse por medio de la mente, pero no recibirse a través de la palabra. Se puede captar con la mente, pero no se puede ver. Una interpretación semejante propone Sh. Dq.
25. Traducimos *shen* ("espíritu") por "engendrar" siguendo la opinión de Zh. Bl., sostenida también con argumentos etimológicos por Zh. Gy. En otras versiones, la frase se traduce con el *shen* en función de verbo: "hacer espíritus a los démones y a los dioses".
26. Traducimos por "suprema cima del universo" el término chino *tai ji*, que en el taoísmo designa generalmente *yuan qi* (aire o energía cósmica primigenia), en cuanto anterior a la misma existencia del Cielo y de la Tierra y a la separación primera del Yin y del Yang. Sin embargo, para algunos comentaristas se refiere al Cielo. En algunas copias en lugar del carácter *shang* ("por encima de"), aparece el carácter *xian* ("anterior a").
27. Los "seis extremos" (*liu ji*) se llaman también los "seis puntos (del espacio)" (*liu he*). Son los cuatro puntos cardinales más el cénit y el nadir.
28. Dos estrellas que se supone sostienen la región este del firmamento.
29. Muchos comentaristas subrayan la escasa profundidad de esta largo párrafo y dudan que tenga que ver con la doctrina de Zhuang Zhou. Suponen que es un añadido posterior.
30. *Jian du* significa literalmente "ver lo solo", "ver lo independiente". Según X. Fg., se refiere al Tao, en cuanto que trasciende a todas las cosas y de ninguna depende. Señala en su comentario que el *Lao zi* también describe al Tao como *du li* (lit. "establecido solo"), pero que en este caso se refiere al Tao objetivo, muestras que el *Zhuang zi* aquí apunta al estado espiritual que se sigue después de haber "visto" el Tao. (Ver Ch. Gy., op. c., p.204).
31. *Ying ning* (lit. "agitación, quietud"). Nuestra traducción sigue los comentarios de L. Xy. y de Sh. Dq.. Por otro lado, Y. Wh. dice que *ning* ("quietud") es aquí el compendio y resultado de "comprender con claridad", "ver lo absoluto", "trascender pasado y presente" y "no existir ya la vida y la muerte". (Ver Ch. Gy., op. c., p.205).
32. El "hijo de la escritura" (*fu mo zhi zi*), es, según Ch. Qt., una metáfora para significar que se ha oído (conocido) el Tao a partir de la transmisión de los textos escritos. De la misma manera interpreta la serie concatenada que sigue: "el nieto de la lectura" (*luo song*, "recitación continua", según W. Xq.) sería la transmisión oral, que a su vez dependería de la "visión clara" (*zhan ming*), ésta del "atento oído" (*nie xu*), éste de una "rigurosa práctica" (*xu yi*), ésta de los "cánticos" (así interpreta X. Y. los caracteres *wu [yu] ou*), éstos de la "quietud silenciosa" (*xuan ming*, que Ch. Qt. entiende como un estado profundo, misterioso y sin formas, siguendo la interpretación del *Cheng shu*, en tanto que G. X. dice que es el nombre que se da al No-ser que no es No-ser [Ver G. Qf., op.c., p. 257]), que a su vez depen-

dería del "vacío supremo" (*can liao*, que para Ch. Qt. es el espacio infinito), y éste, finalmente, del "principio sin principio" (*yi shi*, lit. "duda principio", que X. Y. explica como significante de lo que no ha tenido principio aunque parece haberlo tenido).

33. Todos ellos personajes imaginarios.
34. *Zao wu zhe* ("el que hace las cosas") se refiere aquí al Tao. Poco más adelante aparece como *zao hua* ("[el que] hace las transformaciones"). Otras veces las mismas expresiones pueden referirse al Cielo, es decir a la Naturaleza. En muchos casos cabe esa doble interpretación.
35. *Juzhui* ("moño"). En el libro IV vemos una descripción semejante, aunque "moño" aparece bajo los caracteres *huicuo*.
36. El Yin y el Yang representan a veces a la Naturaleza, como en este pasaje.
37. *moye* era el nombre de unas célebres espadas. Según refiere el *Cheng shu*: «antiguamente un hombre del estado del Wu llamado Ganjiang fabricó unas espadas para el rey de Wu. Como su esposa se llamaba Moye, a las espadas macho las llamó "*ganjiang*", y a las espadas hembra, "*moye*"». (Ver Ch. Gy., op. c., p.211).
38. Los tres son personajes imaginarios.
39. Versión de Ch. Qt. y de X. Y. Este último rechaza la versión del *Cheng shu*, para el que *bian qu* significaría "tejer una esterilla" (se supone que para envolver el cadáver).
40. *Zhen* ("verdad") significa aquí el Tao o la Naturaleza, según Ch. Qt.
41. *Fang zhi wai* ("fuera de [nuestro] territorio o lugar") quiere decir salirse fuera del mundo de los ritos, liberarse de las ataduras de los ritos.
42. *Wei ren* ("ser hombre", "actuar como hombre") significa aquí *wei ou* ("acompañar"). W. Ns. cita varios pasajes del *Zhuang zi* (libro VII y XIV) y de otros clásicos, entre ellos el *Yuan dao* del *Huai nan zi*, en los que ese es el significado de *wei ren*; frente a la versión de G. X., según la cual significaría "obrar espontáneamente".
43. Esas "cosas diferentes" (*yi wu*) son, según el *Cheng shu*, los elementos agua, fuego, metal y madera. El quinto elemento, el aire, se supone está en el origen del espíritu.
44. Es decir, se olvidan de sus sentimientos ("hígado y vesícula") y no hacen caso de sus sentidos ("vista y oído").
45. Se sobrentiende "en busca del Tao que excede toda norma" (Cf. Ch. Gy., op. c., p. 218).
46. Esta es la versión de Y. Y., para quien el carácter *ding* ("estable", "sereno") es un error de copia por *zu* ("bastante"). En cambio el *Cheng shu* interpreta la frase como "su naturaleza permanece serena".
47. En los textos habituales estas dos últimas oraciones son idénticas a las dos primeras, aunque en orden inverso. W. Xq. y X. D. sostienen que es un

error de copia y que por tanto deben intercambiarse los caracteres "Cielo" y "hombre". Nuestra traducción sigue este criterio. Según W. Shm., en las copias más antiguas, en lugar de "hombre" (*ren*) estaba escrito "pueblo" o "gentes" (*min*); la sustitución se debió a haberse convertido *min* en un *bi hui* (carácter prohibido) al morir el emperador Taizong de los Tang. En cuanto a "hombrecillo", es traducción de *xiao ren* (lit. "pequeño hombre"), término con el que se designa tanto al hombre de baja condición (no noble), como al hombre vulgar (no sabio); por ello en nuestra traducción lo hemos vertido varias veces por "hombre vulgar".

48. Para X. Y. «son las gentes del mundo (*shiren*) las que saben (piensan) que tienen un yo». W. Xq. comenta que «los hombres hablan entre sí de su yo, porque ven que su yo tiene en esos momentos un cuerpo». El comentario de G. X. es como sigue: «En la muerte, en la vida, en las transformaciones, en todo ello el yo está presente. Si todo es el yo, ¿cómo se puede perder? Si el yo nunca se pierde, ¿por qué se aflige?» (Ver G. Qf., op.c., p.277).
49. En el habitual faltan dos caracteres (*fei wu*, "no ser yo") que hemos traducido siguendo la opinión de Zh. Gy. Para él, la frase está incompleta, y señala una semejante del libro II, aunque está referida no al yo sino al conocimiento.
50. *Liao tian yi* ("unidad del vasto Cielo") se refiere al Tao según X. Y.
51. *Qing* ("marcar la frente") era uno de los castigos en la antigua China, también llamado *mo xing* ("castigo de tinta"). Tanto este castigo como el siguiente, simbolizan, según Ch. Qt., la destrucción, el quebranto de la Naturaleza.
52. *Yi* ("cortar la nariz") era otro de los castigos legales de la antigua China.
53. En los textos habituales aparece el carácter *yi* ("justicia"). Pero algunos comentaristas, como Y. Shd., sostienen que es un error por *li* ("crueldad"), tal y como se ve en un pasaje similar del libro XIII. El "maestro" al que se invoca es el Tao.
54. En los textos habituales dice aquí: "He olvidado la benevolencia y la justicia". Y más adelante: "He olvidado los ritos y la música". El órden de nuestra traducción se ha alterado siguiendo una excelente argumentación de L. Wd.. En primer lugar, por la comparación con pasajes semejantes del *Dao ying* del *Huai nan zi*, así como del *Lao zi*. Este último dice: "Tras la pérdida del Tao aparece la Virtud, tras la pérdida de la Virtud aparece la benevolencia, tras la pérdida de la benevolencia aparece la justicia, tras la pérdida de la justicia aparecen los ritos. Los ritos representan un debilitamiento de la la lealtad y la confianza, y son el principio del desorden" (cap. I [XXXVIII]). Por otro lado, para los taoístas los ritos son inferiores a la benevolencia y a la justicia, por cuanto representan lo externo frente a lo interior, y la meta, como se ve, es la "meditación hasta el olvido".

55. Traducimos por "meditar hasta el olvido" la expresión china *zuo* ("sentarse") *wang* ("olvidar"). *zuo* tiene el sentido de sentarse a meditar, y *wang* significa probablemente el estado que alcanza la mente cuando se identifica con la vacuidad al llegar al estado del *samādhi*: las cosas y el propio yo dejan de existir.
56. *Lin yu* originalmente se decía de la lluvia que cae durante más de tres días sin parar.

NOTAS AL LIBRO VII

1. Se trata de las cuatro preguntas planteadas en el libro II. Ver p 50.
2. Aquí el *Zhuang zi* hace una sutil crítica de los postulados confucianos (el emperador Youyu, es decir Shun, era un "gran sabio" de la antigüedad) al considerar a Shun inferior al emperador Tai (Ver Glosario). L.Hq. ve un sentido oculto en ambos nombres: *youyu* ("preocupaciones" [del que sabe]) frente a *tai* ("tranquilidad" [del ignorante]).
3. Traducimos *fei ren* (lit. "no hombre") por "mundo exterior", siguiendo a X. Y., que comenta: «Los no-hombres son las cosas. Se tiene intención de ganarse a los demás hombres, y así es como si nos ataramos a las cosas, incapaces de transcenderlas (salir fuera de las cosas)». Para L. Xy., en cambio, *fei ren* se refiere al Cielo.
4. *Jing shi yi du* son cuatro caracteres de próximo significado, que hemos traducido por "normas y leyes". El carácter *yi* que aparece en el texto significa "justicia", pero según W. Ns. se usa aquí por su casi homógrafo que significa "norma de comportamiento".
5. En el original, *zeng yi*, antiguo artilugio para cazar pájaros en el que las flechas iban atadas a un hilo de seda cruda.
6. Seguimos aquí la corrección del texto propuesta por X. D. En el texto habitual en lugar del carácter *ru* (que indica la comparación), aparece el carácter *zhi* ("conocimiento"), y en este caso la traducción sería: «¿acaso tu conocimiento es menor que el de esos dos animalillos?»
7. *Tian gen*, nombre de un personaje imaginario. Este fragmento es claramente alegórico.
8. Según el *Cheng shu*, Yinyang significa el lado sur del monte Yin. Para L. Fb. simboliza a lo que es dueño y señor del Yin y el Yang.
9. *Wuming ren* es también el nombre de un personaje imaginario.
10. *Mangmiao zhi niao* ("pájaro de la profunda inmensidad") es símbolo del *qi* ("energía cósmica", "energía vital") puro y vacío, con el que el sabio taoísta se mueve libremente por la Gran Vacuidad (Cf. Ch. Gy., op.c., p.238).

11. En esta frase el carácter *yi*, muy raro, se presta a diversas interpretaciones, tal y como recoge G. Qf. (op.c., p.294). Una de ellas es la de Y. Y., para quien dicho carácter es un error por *nie* ("norma"), el cual a su vez está usado por su homófono que significa "palabras pronunciadas en sueños", "palabras sin sentido". C. Zh., por su parte, sostiene que *yi* equivale a *wei*, con lo que el comienzo de la frase, *he yi*, sería simplemente *he wei* ("por qué") y en ella el término "disparatada" debería suprimirse.
12. Indiferencia (*dan*) y soledad (*mo*) se refieren ambos a la quietud y sosiego del no-actuar (*wu wei*) taoísta. Comenta el *Cheng shu*: «Que tu espíritu viaje por la región de la tranquila indiferencia, y que el *qi* (energía vital) de tu cuerpo se concentre en el país de la silenciosa "soledad"». (Ver G. Qf., op. c., p.294).
13. El carácter *si* significa egoísta, particular, personal, y en general la visión egocéntrica de las cosas.
14. L. M. interpreta la expresión china *wuche shuming* ("profundo y clarividente") como la "penetrante y clara visión de la razón de las cosas". Para él, el carácter *che* equivale a *dao* ("camino"), y éste, a su vez, aquí significaría *li* ("razón").
15. *Xu yi* se ha interpretado generalmente como referido al artesano que cambia de oficio (Cf. G. Qf., op.c., p.295). Aquí seguimos el parecer de Ch. Gy.. Otra posible interpretación es que el carácter *xu* designe a los funcinarios *daxu*, y el carácter *yi* a los funcionarios encargados de la adivinación: los primeros debían ser muy hábiles y expertos con la música y la danza, y los segundos en las artes adivinatorias, y unos y otros estarían atados por esas habilidades.
16. En las versiones habituales, en esta cita se incluyen cuatro caracteres *zhi li zhi gou* ("perros cazadores de zorros"). También se caza a estos por sus habilidades. Sin embargo argumenta W. Shm. que deben ser una interpolación de una expresión análoga que aparece en el libro XII. Las razones son que, por una parte, estos cuatro caracteres rompen el ritmo y el paralelismo de la frase; y por otra, que hay hasta tres pasajes del *Huai nan zi* (en los libros *Miao cheng*, *Quan yan* y *Shuo lin*) donde aparecen frases similares sin esos cuatro caracteres.
17. Este relato también se recoge en el *Huang di* del *Lie zi* (ibidem, p. 67 y ss.). "Samán de grandes poderes" es traducción de *shen wu*. Los tales *shen wu* eran hombres muy entendidos en las artes mágicas y reputados fisónomos, como se ve en el relato que sigue.
18. Se interpreta el carácter *dao* como "doctrina superficial", pues Lie zi sólo había alcanzado lo exterior del Tao, por cuanto su maestro sólo le había enseñado "la letra".
19. L. Ym. comenta que la cal muerta (ceniza muerta, *si hui*) aún conserva cierto calor, mientras que la mojada (*shi hui*) lo ha perdido por completo.

20. En las versiones modernas aparece la expresión *buzhen buzheng* ("no se mueve, no está recta"), donde el carácter *zheng* ("recto") debe sustituirse por *zhi* ("estar en reposo"), tal y como aparece en la copia de C. Zh. citada en el *Shiwen*, y en el *Huangdi* del *Lie zi*.
21. *Du de ji*. *du* significa "obstruir" y *de ji* "vitalidad". Según el comentario del *Cheng shu* las cuatro sucesivas manifestaciones de Hu zi, de que habla el texto en este pasaje son las siguientes: primera, muestra el fundamento maravilloso, vacío concentrado, donde hay quietud y no hay movimiento; segunda, muestra las impresiones y respuestas sensitivas, donde hay movimiento y no hay quietud; tercera, el fundamento y las impresiones se equilibran, y movimiento y quietud son simultáneos; cuarta, el fundamento y las impresiones desaparecen de la mente, y con ellos el movimiento y la quietud (Ver G. Qf., op.c., p.300).
22. *Du* ("obstrucción") *quan* ("movimiento", "cambio"). Comenta L. Ym.: "En medio de la obstrucción aparecen indicios de movimiento (cambio)".
23. Para L. M. lo que muestra Hu zi es la enegía vital (*qi*) entre el Cielo y la Tierra. Para otros comentaristas, el Cielo y la Tierra representan aquí la propia espontaneidad de la Naturaleza.
24. Seguimos la interpretación de X. Y. al traducir *shan zhe ji* (lit. "bueno mecanismo"). En su opinión *shan* tiene aquí el sentido de *sheng* ("vida").
25. En la traducción de este pasaje hemos seguido la interpretación de W. Shm.: basándose en otro paralelo del *Huangdi* del *Lie zi*, dice que el carácter *sheng* ("victoria") debe entenderse como *zhen* ("presagio").
26. *Shenzhi yuan*. El carácter *shen* (que tiene diversos significados) aparece aquí en lugar de su homófono que significa "profundo", referido a *yuan* ("abismo"), y simboliza, según L. M., la profundidad del Tao de Hu zi.
27. Estos tres abismos simbolizan, según Ch. Sh., los tres estados arriba mencionados en el texto: obstrucción vital (*du de ji*), la propia vitalidad (*shan zhe ji*) y el equilibrio de la energía vital (*heng qi ji*). El mismo carácter "abismo" (*yuan*) sería, según él, símbolo de la profunda quietud, insondable, del Tao.
28. En el fragmento paralelo del *Lie zi* se nombran estos nueve géneros de abismo. Aparte de los tres ya citados, los seis restantes son: abismos de aguas desbordadas, abismos de aguas fértiles, abismos de aguas que discurren oblicuamente, abismos de aguas estancadas, abismos de aguas pantanosas, abismos de aguas grasas (ibidem, p.68).
29. Literalmente, "sin haber salido aún de mi origen" (*wei shi chu wu zong*).
30. Traducción un tanto libre de la expresión *wei yi*, que significa "adaptarse a los cambios conforme se producen".
31. Dos metáforas del estado de indeterminación en que, al final, se manifestó ante el adivino. Su rostro, al mostrarse sin fijeza alguna, hizo imposible al adivino cualquier interpretación.

32. Según Ch. Qt., estas cuatro proposiciones indican lo que hace el soberano (el rey, el emperador) que se adapta al discurrir natural de las cosas.
33. Para Sh. Dq. *you wu zhen* significa "moverse libremente por el comienzo en que no existían las cosas". "Lo que no tiene límites" es el Tao, inmenso y sin límites, según Ch. Qt.
34. Según la interpretación de W. Shm. a la hora de traducir los tres nombres de los tres soberanos imaginarios de esta alegoría: Shu, Hu y Hundun. En el comentario del *Cheng shu*, se dice que Shu es Claridad, Hu, Oscuridad, y Hundun, por ser soberano del centro, que no es ni norte ni sur, representa lo que ni es ni no es. (Ver G. Qf., op.c., p.309).
35. El sentido de esta alegoría es que el actuar (*wei*) del hombre, representado por Rápido y Veloz, acaba matando a la Naturaleza (Indeterminado). Indeterminado simboliza la pureza y simplicidad naturales, cuya primera característica es el no-actuar (*wu wei*) representado aquí por la ausencia de orificios.

NOTAS AL LIBRO VIII

1. Así explica el *Shiwen* la expresión *pian mu*, siguiendo a Sm. B. y a L. Y.
2. Según C. Zh. el carácter *zhi* equivale a *qi* ("bifurcación"), por lo que se trataría aquí de un dedo doble.
3. Una expresión similar aparece en el libro VI.
4. Según el *Shiwen*, el *Huang di su wen* ("Preguntas originales del Emperador Amarillo") dice que las cinco vísceras son: hígado, corazón, páncreas, pulmones y riñones. (Ver G. Qf., op.c., p.313). Las "cinco vísceras" representan aquí los sentimientos.
5. Es decir, el exceso en los sentimientos. En nuestra traducción hemos seguido la opinión de J. H., para quien los dos caracteres iniciales de la frase, *da fang* ("muchas maneras"), son una interpolación que rompe el ritmo del párrafo. También X. Y. es de la misma opinión. Sin esa supresión la traducción sería: "Las muchas maneras de dedos pegados o sextos dedos".
6. Es decir, quien se excede con la vista por gustar de sutilezas visuales.
7. Según el *Cheng shu*, los cinco colores son: *qing* (azul o verde oscuros), *huang* (amarillo), *chi* (rojo), *bai* (blanco) y *hei* (negro). (Ver G. Qf., op.c., p.314).
8. Traducimos *wen zhang* por "líneas y dibujos", pero el *Cheng shu* dice que *wen* es "azul y rojo", y *zhang*, "rojo y blanco". (Ver G. Qf., op.c., p.314).
9. El original chino, *fu fu*, significa los bordados de un vestido ritual antiguo.

Según el *Shiwen*, el *Zhou li* ("Ritos de Zhou") dice que el carácter *fu* (tercer tono) se refiere a los bordados con hilos blancos y negros, y el carácter *fu* (segundo tono) a los bordados con hilos negros y azules (o verdes). (Ver G. Qf., op.c., p.314).

10. Según el *Cheng shu*, los cinco tonos (*wu sheng*) son: *gong*, *shang*, *jue*, *zhi* y *yu*. En cuanto a las seis armonías (*liu lü*), son: *huangzhong*, *dalü*, *guxi*, *ruibin*, *wushe* y *jiazhong*. Habla también de un total de doce si se suman las masculinas (*lüyang*) y las femeninas (*lüyin*). (Ver G. Qf., op.c., p.314). En otros textos y diccionarios, los nombres de las seis armonías no coinciden con las que da el *Cheng shu*.
11. *huangzhong* y *dalü* son dos de las seis armonías (Ver nota anterior). En cuanto a los sonidos de metal, piedra, seda y bambú, son cuatro de los ocho sonidos, según el *Cheng shu*. Los otros cuatro son los sonidos de la calabaza, tierra, cuero y madera. (Ver G. Qf., op.c., 315).
12. Según los comentarios de C. Zh., de L. Xy. y de Ch. Shch. la imagen del apilamiento de tejas y del anudamiento de cuerdas es símbolo de la verborrea inútil del dialéctico, amigo de una excesiva retórica. En el texto corregido por W. Shm., se añade la expresión *chui ci* ("aporrear palabras") detrás de *cuan ju* ("retorcer proposiciones").
13. *kui yu* significa literalmente "gloria de medio paso". En la traducción hemos seguido los comentarios de G. Qf. (op.c., p.316).
14. Yang Zhu y Mo Di. Ver Glosario.
15. *Zhi zheng*. Para el *Cheng shu* se refiere al Tao supremo y a la recta Razón (*zhidao zhengli*), y para L. Xy., a la Razón de la naturaleza original (*benran zhi li*).
16. En las versiones corrientes aparece la expresión *zheng zheng*. X. Y. y Y. Y. opinan que se trata de un error por *zhi zheng*, ya que todo apunta a que este párrafo es una prolongación del anterior (Ver Ch. Gy., op.c., p. 260).
17. Según L. Xy., la expresión *hao mu* significa "tener los ojos semicerrados", y aquí describiría el estado de quien se sienta solitario (*du zuo*) en medio de su aflicción. De igual opinión es X. Y., para quien *hao* expresa una mirada triste y desconcertada (Ver Ch. Gy., op.c., p.261).
18. Seguimos la modificación del texto argumentada por Y. Lf.: el carácter *yi* (el mismo que más arriba se tradujo por ¡ay!) debe ser sustituido por *yue* ("decir"). En esta ocasión la oración se inicia con un *gu* ("por eso").
19. *San dai* ("Tres dinastías") se refiere a las tres primeras dinastías de la Historia China: Xia (s. -XXI a s. -XVI), Shang (s. -XVI a -1066) y Xizhou (-1066 a -771).
20. M. Xl. propone sustituir la expresión *sheng yue* por *mo suo*, aunque sólo se trataría de dos tipos distintos de cuerda.
21. *xiao huo yi fang*. "Un pequeño extravío y el este, oeste, sur y norte cambian de lugar", es el comentario de L. Xy.

22. Yu (*You shi* en el texto chino) es otro nombre del legendario Shun (Ver Glosario). En el *Zhuang zi* siempre se le designa con la expresión *Youyu shi*, por lo que Y. Lf. supone que el carácter anterior, *zi* ("desde"), debe ser un error por *you* (Y. Lf., *Daojia sizi sinbian*, p.596). El sentido de la frase, sin embargo, no varía.
23. En la antigua China, los *shi*, que aquí traducimos por "pequeña nobleza", era un estamento social intermedio entre la "alta nobleza" o "grandes dignatarios" (*da fu*) y el pueblo llano (*shu min*).
24. Ver nota anterior.
25. *Zang* y *gu*. Comentario del *Shiwen*: «En el *Fang yan* se dice: "En los campos del norte de Qi y en las afueras al norte de Yan, al varón casado con una sierva, llámanle *zang*"». Y también comenta que *gu*, conforme al carácter que aparece en la versión de C. Zh., debe referirse a un niño siervo. (Ver G. Qf., op.c., p.325).
26. *Jia ce*, "llevar un libro bajo el brazo". El carácter *ce*, que en el texto aparece con una grafía inusual, designa claramente las tiras de bambú de que estaban hechos los libros en la antigua china. El *Shiwen* señala que estas tiras medían dos *chi* y cuatro *cun*, es decir unos ochenta cm. (Ver G. Qf. op.c., p.325).
27. Picante (*la*), agrio (*suan*), salado (*xian*), amargo (*ku*) y dulce (*tian*).
28. Una frase similar aparece en el libro VI.

NOTAS AL LIBRO IX

1. Según el *Shiwen*, C. Zh. en su versión del texto escribe *wei* ("cola") en vez de *zu* ("pata"). "Levantan su colas y saltan", sería pues la traducción en este caso.
2. *Yi tai lu qin*. Seguimos aquí la interpretación del *Cheng shu*, en la que el carácter *yi* no tendría el significado usual de "ceremonia", como apunta Y. Y., sino el de "alto". (Ver G. Qf. op.c.,p.331). Otra posible variante de *lu qin* ("amplios palacios"), es la propuesta por L. M.: "amplios y confortables lechos".
3. *Luo*, "marcar a fuego". Seguimos la opinión, entre otros, de G. St., para quien *luo* es aquí sinónimo de *lao*. Existen otras interpretaciones, pero casi todos los comentarios rechazan la versión de Sm. B., para quien *luo* significaría "embridar".
4. *Ji*, poner el cabezal al caballo; *zhi*, trabarle las patas (comentario de L. Ym.).

5. El texto chino escribe *zao zhan*. *zao* significa una especie de pesebre, dice el *Cheng shu*; y *zhan*, unas tablas dispuestas en el suelo a modo de cama para evitar la humedad, según el *Cheng shu* y el *Shiwen*. (Ver G. Qf., op.c., p.333).
6. Traducimos por "látigo" *bian ce*. Según el *Cheng shu*, el *bian* llevaba tiras de cuero, en tanto que el *ce*, no. Este último sería una vara (Ver G. Qf., op.c., p. 333).
7. *Tian fang*, literalmente "libertad del Cielo". L. Xy. comenta que se refiere al contento espontáneo, sin trabas, que se encuentra en medio de la Naturaleza; y que la expresión *tian fang* es equivalente a las expresiones *tian xing*, *tian jun* y *tian you* del libro II, con los que el *Zhuang zi* describe esa alegría natural (Ver Ch. Gy., op.c., p.273).
8. Interpretación de C. Zh., citada en el *Shiwen*, de la expresión *tiantian*. En el *Cheng shu*, en cambio, se entiende como "satisfechos". También en el *Shiwen* se señala que en un pasaje paralelo del *Huai nan zi*, en lugar de *tiantian*, aparece *momo* ("indiferente"). (Ver G. Qf., op.c., p.335).
9. C. Zh. dice que la expresión *diandian* significa "concentrada" (*zhuanyi*) referida a la mirada. En el *Huan nan zi*, en lugar de *diandian* aparece *mingming* ("confuso") (Ver G. Qf., op.c., p.335). En cuanto a nuestra traducción, se basa en la interpretación de L. Xy.. Por su parte, L. M. comenta que el conjunto de la frase describe la naturaleza verdadera (original) del pueblo.
10. En el texto corriente aparece la expresión *niao que* ("pájaros y urracas"), en la que para M. Xl. *niao* es un error por *wu* (son dos caracteres casi idénticos), que significa "cuervo".
11. "Esforzarse" y "desvivirse" corresponden aproximadamente a la interpretación que da el *Cheng shu* de las expresiones *bie xie* y *ti qi*. Es también la interpretación de L. Y., según el *Shiwen*. L. Shp. comenta que ambas expresiones describen una veloz carrera en pos de algo.
12. *Shan man* significa "comportarse licenciosamente" o "tener sentimientos licenciosos", según L. Y. y Ch. Xy. (Ver G. Qf., op.c., pp. 335-336).
13. *Zhe pi* significa, según G. St., "coger y dividir", "desmenuzar"; de donde el sentido de menudencia que refleja indirectamente la traducción. En cambio para L.M., la expresión *zhe pi* significaría "coger extravagancias", es decir, adoptar comportamientos extravagantes para conseguir renombre.
14. *Xizun* eran vasos libatorios que, según Sm. B., estaban adornados con la figura de un toro (o búfalo) destinado al sacrificio. En el *Cheng shu* se dice que estaban tallados en forma de cabeza de toro. (Ver G. Qf., op.c., p.338).
15. Según L.Y., *gui zhang* designa dos clases de instrumentos de jade: uno, puntiagudo por arriba y cuadrado en su parte inferior (*gui*); y el otro, el *zhang*, tendría forma de medio *gui* (Ver G. Qf., op.c., p. 338).
16. Dice el *Lao zi*, en el cap. LXII (XVIII):
"Cuando el Tao ha sido abandonado,
aparecen la benevolencia y la rectitud".

17. Traducimos *jie ni* por "romper la vara de guardia" siguendo la opinión de M. XI. Sin embargo, la interpretación mayoritaria es la de L. Y., para quien significa "mirar con furia". Aún hay una tercera, la de G. St.: "poner armadura (al caballo)".

NOTAS AL LIBRO X

1. Dice el *Lao zi* en su cap. XXX (LXXX): "Los Estados vecinos se divisan a lo lejos, pueden oir el canto de sus gallos y el ladrido de sus perros".
2. *Zong miao*, templos donde se hacían ofrendas a los antepasados. *she ji*, lugares donde se ofrecían sacrificios y hacían ofrendas a los espíritus de la tierra (*tudi shen*) y a los espíritus de los cinco cereales (*wugu shen*).
3. Los cinco niveles mencionados en el texto son: *yi*, *wu*, *zhou*, *lü*, y *xiangqu*. El *Cheng shu* comenta: «Dice Sima Fa: "Seis *chi* (un tercio de metro) hacen un *bu*; cien *bu*, un *mu*; cien *mu*, un *fu* (un hombre); tres *fu*, un *wu* (una casa); tres *wu*, un *jing* (un pozo); cuatro *jing*, un *ji* (un poblado)". Y sigue diciendo: "Cinco *jia* (familia) forman un *bi* (vecindario); cinco *bi*, un *lü* (barrio); cinco *lü*, un *zu* (tribu); cinco *zu*, un *dang* (partido); cinco *dang*, un *zhou* (prefectura); cinco *zhou*, un *xiang* (provincia)". Zheng Xuan dice: "Veinticinco familias forman un barrio; dos mil quinientas familias forman una prefectura; doce mil quinientas familias forman una provincia"» (Ver G. Qf., op.c., p.344).
4. En el texto habitual del *Zhuang zi* aparece la expresión *shi er shi you qi guo* ("durante doce generaciones [sus descendientes] detentaron el poder en el estado de Qi"). Según el *Shiwen*, estas doce generaciones serían las nueve que van desde Jingzhong hasta Zhuang zi, y las tres que van desde el gran duque He hasta el rey Wei. Esta interpretación es rechazada por Y. Y., quien explica con argumentos léxico-ortográficos que los caracteres *shi er* ("doce") de la expresión son errores de copista, y que originalmente debían escribirse como *shi shi* ("generación tras generación"). Otro comentarista, Y. Lf., da argumentos, sobre la base de un pasaje paralelo del *Yang Zhu* del *Lie zi*, a favor de que *shi er shi* ("doce generaciones") sea considerado un error por *zhuan* ("monopolizar", "detentar dictatorialmente el poder"). Esta última es la opinión que hemos seguido, pero también se pueden aceptar las anteriores.
5. *Chun jie* puede traducirse de dos maneras, según se interprete el carácter *jie*. Y. Y. se basa en el *Zhan guo ce* ("Libro de los Estados Combatientes") cuando dice que significa "levantar". L.Y., en cambio, apoyándose en un

pasaje del *Chun qiu Zuo zhuan* ("Comentario de Zuo a los Anales de Primavera y Otoño"), dice que significa "perder": si faltan los labios, los dientes tienen frío.

6. Sobre este episodio histórico hay dos versiones. La primera, recogida en el *Shiwen*, dice así: «Cuando el rey Xuan de Chu reunió a los señores feudales, el duque Gong de Lu llegó el último, y además ofreció un vino de floja calidad. El rey Xuan, descontento, quiso humillarle, pero el duque Gong dijo: "Soy descendiente del duque Zhou, y dirijo los ritos y la música del Hijo del Cielo. Ahora, he faltado a esos ritos cuando os he ofrecido vino, y aún pretendéis reprocharme que el vino no era bueno. ¿No es esto un gran exceso por vuestra parte?" Y con estas, se marchó sin despedirse. El rey Xuan se enojó, y envió tropas para atacar el estado de Lu. Antes de esto, el rey Hui de Liang siempre había querido atacar el estado de Zhao, pero no se había atrevido por temor a que Chu viniera en su ayuda; ahora, aprovechando la ocasión de que Chu y Lu estaban en guerra, atacó a Zhao y puso cerco a su capital, Handan».
   La segunda versión es la que expone Xu Shen en una nota al *Huai nan zi*: «El estado de Chu reunió a los señores feudales, y los estados de Lu y de Zhao ofrecieron vino al rey de Chu. El vino de Lu era de floja calidad, y de buena calidad el de Zhao. El mandarín a cargo de los vinos en el estado de Chu exigió vino a Zhao, pero Zhao no se lo dió; entonces el mandarín cambió el buen vino de Zhao por el malo de Lu, y entonces el rey de Chu, por la mala calidad del vino ofrendado, atacó Handan».
7. El *dou* es una medida de capacidad y también el recipiente que contiene esa medida de áridos. Equivale a algo más de diez litros. El *hu* es también una medida y un recipiente, y equivalía antiguamente a diez *dou*, y más tarde a cinco.
8. *Fu xi*. Según Ch. Xy., el *fu* estaba compuesto por dos piezas que encajaban, y el *xi* era un sello real de jade. A partir de la dinastía Qin (año -221), el *xi* designaba el sello del emperador.
9. Una idea similar encontramos en un pasaje del libro XXIX, donde dice: "Al ladronzuelo ponen en prisión, y al gran ladrón le nombran barón". En el *You xia zhuan* del *Shi ji* ("Registros históricos") hallamos citada casi textualmente esta misma frase.
10. *Xuan* es el nombre de los carruajes que en la antigüedad usaban los dignatarios que pertenecían a las categorías de *da fu* o superiores. *mian* es el nombre del gorro que correspondía a dichas categorías.
11. Cita del *Lao zi*, cap. LXXX (XXXVI).
12. Dice el *Lao zi* (cap. LXIII [XIX]): "Eliminad a los sabios, desechad a los inteligentes, y el pueblo obtendrá beneficios cien veces mayores".
13. El *yu* era un antiguo instrumento de viento, muy parecido al actual *sheng*.

Este consta de trece tubos de bambú de diferente longitud. El *se* era una especie de chin (*qin*, laúd chino), que según el *Cheng shu* constaba de veintisiete cuerdas.

14. El texto habitual escribe *gu kuang* ("el ciego kuang"). Para W. Shm. se trata de un error, como se desprende de otro pasaje, en el libro VIII, donde se alude a Shikuang y a Lizhu. El error del copista también podría provenir, según él, de que Shikuang fuera ciego.
15. Según W. Mh., esta cita del *Lao zi* (cap. VIII [XLV]) es una interpolación, pues claramente rompe los paralelismos del pasaje.
16. De la "identidad profunda y misteriosa" (*xuan tong*) habla el *Lao zi* en el cap. XIX (LVI).
17. Comentario de L. Xy.: «De estos doce personajes, sólo Xuanyuan, Fuxi y Shennong aparecen en los clásicos. De los demás nada he encontrado en los libros. Tal vez pertenezcan a las leyendas de la remota antigüedad, o acaso sean creaciones de Zhuang zi; no se puede saber».
18. En la China de tiempos remotos, al carecer de escritura, las gentes se servían de cuerdas anudadas para registrar los grandes acontecimientos.
19. Desde "las gentes anudaban cuerda...", todo este pasaje aparece textualmente en el *Lao Zi* (cap. XXX [LXXX]).
20. Significado que da L. Xy. a la expresión *xiao ge* (lit. "pelar ramas largas").
21. Según el *Shiwen* y L. Xy., *zhui ruan* es nombre genérico de los pequeños animales que reptan y *xiao qiao* de los que vuelan.
22. "Honesto" es como interpreta el *Shiwen* la expresión *zhongzhong*. Para H. Wy., significa "sencillo" (*pu*). En cuanto a "trepantes", seguimos la interpretación que hace Ch. Gy. de la expresión *yiyi* (op.c., p.293).

NOTAS AL LIBRO XI

1. El título del libro comprende dos caracteres, *zai* y *you*. Según L. Xy., el primero significa "libre", "sin ataduras"; y el segundo "tolerancia". Para L.M., el carácter *zai* es un error por su casi homógrafo *ren* ("dejar ir", "no poner trabas"). El sentido, en cualquier caso, es dejar libertad, no intervenir en el curso de los acontecimientos (doctrina del *wu wei*, "no-actuar"). A continuación, traducimos *zai* por "dejar en paz", y *you* por "no intervenir", para ceñirnos al texto chino.
2. *Zhi* tiene aquí el sentido de "dominar y conducir" (*tong yu*). Comentario del *Cheng shu*: «Cuenta un apólogo: "Se ha oído decir que los hombres virtuosos y los sabios dejan en paz a los seres. Cuando se deja libertad y no se inter-

viene, el mundo está puro y tranquilo; pero si se establecen leyes (doctrina) para dominar a los seres (hombres), éstos perderán su verdadera condición (naturaleza). Como Bole cuando doma los caballos"» (G. Qf., op.c., p.364).

3. En el texto chino se escribe *tianxia* ("mundo"), y lo mismo en la frase que sigue.
4. "Menoscabar" y "sufrir daño" son traducción del carácter *pi*. Esa es la interpretación de Y. Y., que se opone a la de Sm. B. (*pi*, "ayudar", "favorecer"). Entre otras razones, aduce una frase del *Yuan dao* del *Huai nan zi*: "una gran cólera rompe (*po*) el Yin, y una gran alegría rompe el Yang". Por su parte L. Xy. opina que *pi* significa aquí "acrecentar", pues en los libros de medicina designa las enfermedades debidas a un exceso.
5. La expresión *qiao jie zhuo zhi* es de difícil interpretación. H. Wy. dice que significa una conducta contraria y violenta (*jiao fu bei li*). El *Shiwen* dice que *qiao jie* designa un ánimo desigual (*xing buping*). Para L. Xy., la expresión describe la falta de armonía (*buhe*).
6. *Ji*, "habilidades", "arte". C. Zh. dice que aquí es sinónimo de *qi* ("camino lateral"), y significa por tanto "conducta no recta" (*bu duan*).
7. Estas dos frases aparecen casi textualmente en el cap. LVII (XIII) del *Lao zi*. Las pequeñas modificaciones del texto del *Zhuang zi* propuestas por T. Hq. (el pasaje empieza por «Por eso se dice: "A quien estima..."»), y por W. Xq. (supresión de dos *yu*, caracteres preposicionales, tras *shen*, "propia persona") se han visto desautorizadas tras el descubrimiento de los dos textos más antiguos del *Lao zi* en Mawangdui.
8. *Lei sheng* ("voz del trueno") significa aquí, según L.Xy., conmover a las gentes. El mismo L. Xy. comenta que en el *Chan* (Zen) budista se dice "aunque no habla, su voz es como el trueno".
9. Dice L. Xy. que "Cielo" aquí significa *tian li* ("la razón del Cielo"), el orden de la Naturaleza.
10. Esta es la interpretación que hacen varios comentaristas de la expresión *chui lei* ("soplar y amontonarse").
11. Según W. Xq. (op.c., p.59), el carácter *cang* ("ocultar") que aparece en el texto habitual es un error por su casi homógrafo *zang* ("bueno", "bien").
12. Según G. X., *pai xia jin shang* ("oprimir, hacia abajo; empujar, hacia arriba"). Describe la facilidad con que la mente humana pasa de un estado a otro. Comentario de L. Ym.: «Cuando la mente del hombre se ve rechazada por los otros, se desanima y pierde los espíritus, y se viene abajo; cuando la estimulan, se va hacia arriba, llena de elevadas y lejanas esperanzas». (Ver Ch. Gy., op.c., p.303).
13. *Lian gui diao zhuo* significa literalmente "herir con un pincho y tallar". En el cap. XXI (LVIII) del *Lao zi* se dice : "Ser acerado (*lian*) pero sin pinchar (*ci*, sinónimo de *gui*)".

14. Según algunos comentaristas, *sheng mo* ("cuerda y tinta") se refiere a los ritos y las leyes (*li fa*). Comentario de W. Xq.: «El carpintero rectifica la madera usando de la cuerda y la tinta, y el príncipe rectifica a los hombres usando de los ritos y las leyes. El carpintero mutila la madera con el hacha, la sierra, el escoplo y el formón, y el príncipe mutila a los hombres con los castigos y las leyes». (op.c., p.60).
15. Según L. M., *shu si* no significaría "ajusticiar", "matar", sino "diferentes (*shu*) muertes (*si*)". Se referiría, según él, a las diferentes formas de llevar a cabo una ejecución.
16. En el texto chino, *heng yang*, instrumento de castigo de la antigua China, especie de cepo que sujetaba los pies y el cuello.
17. Literalmente, "se empinan y dan codazos" (*li qi rang bi*). *li qi* significa, según el *Cheng shu*, "esforzarse".
18. *Hao shi* ("flechas sonoras"), después llamadas *xiang jian*, eran las flechas que con su sonido señalaban, en las batallas, el punto que se debía atacar. Metáfora, aquí, para significar que Zeng y Shi señalaron el camino que debían seguir más tarde el tirano Jie y el bandido Zhi.
19. Ver nota 12 del libro X (*Lao zi*, cap. LXIII [XIX]).
20. *Zhi* ("sustancia") se refiere a la sustancia original (*yuan zhi*) o verdadera sustancia (*zhen zhi*) de los seres. Según L. Xy., se refiere al Tao Supremo del que se ha hablado antes.
21. Situarse mirando al sur (*nan mian*) es ocupar el lugar de mayor preeminencia. Es el caso de los emperadores y de los grandes maestros. En este pasaje se dice literalemnte "cabeza al sur" (*nan shou*).
22. *Shun xia feng* ("siguendo el viento inferior") quiere decir desde el lado contrario al que sopla el viento. En ese lugar no se molesta a la persona hacia la que se quiere mostrar respeto. Es una expresión que se repite en otros lugares. Para L. M., *feng* ("viento") se usa aquí en lugar de su antiguo homófono *fang* ("lugar"), con lo que la traducción literal sería "siguiendo el lugar inferior". Hay cuatro pasajes en el *Zhuang zi* (uno en el libro XIV, dos en el libro XII, y otro en el libro XXXI) donde *feng* se usa por *fang*.
23. *Yao* ("profundo") y *ming* ("oscuro") aparecen en el *Lao zi* (cap. LXV [XXI]) referidos al propio Tao.
24. No agites tu mente, ni permitas que las cosas exteriores puedan agitarla (comentario de L. Xy.).
25. Traducimos literalmente *bi qi wu*. Él o aquél (*bi*), se refiere al Tao. En cuanto a *wu* ("cosa") es el término habitual para designar los seres del mundo exterior, aunque aquí no tiene ese sentido, sino el de "algo".
26. Según L. Xy., la frase quiere decir que si levanta la cabeza sólo ve la luz del sol o de la luna, y si la baja no ve más que la tierra.
27. "Conmigo se hace uno" es traducción del carácter *min* (nombre de la

cuerda en la que antiguamente se ensartaban las monedas de cobre). Según el *Shiwen*, *min* significa aquí *min he* ("desaparecer en la unión"). Distinta opinión es la de Sm. B., para el que *min* y después *hun* ("tinieblas") signifcan lo mismo: la indiferencia (*wu xin*) ante el hecho de que los seres se acerquen o alejen.

28. *Zhiran li* significa, según L. Y., quedarse de pie (*li*) completamente inmóvil (*zhiran*). Para L. Ym., quedarse de pie juntando las manos como respetuoso saludo (*gong li*).
29. Yunjiang llama "Cielo" a Hongmeng como expresión del máximo respeto. Lo mismo hace el Emperador Amarillo con Guangcheng en el fragmento anterior.
30. "Verdadero rostro", traducción libre de *wu wang* ("no absurdo"), se refiere a la verdad o realidad de los seres. Otra interpretación es la del *Cheng shu*: "Vastos son los lugares por los que la mente de Hongmeng viajó, y muchas las cosas que alcanzó a ver. Su clarividencia fue capaz de contemplar, y supo que el territorio que había contemplado no tenía límites". (Traduce *wu wang* por "ilimitado").
31. Unas versiones escriben *zhi chong* y otras *kun zhong*. En ambos casos se refieren a los "insectos", a los pequeños invertebrados terrestres. El carácter *zhi* de *zhi chong*, designa específicamente a los "insectos" ápodos.
32. *du* significa "envenenar". El sentido de la frase es: "se ha envenenado a los hombres".
33. Y. Y. dice que *tu* ("vomitar") se usa aquí en lugar de *du* ("obstruir") (Ver G. Qf., op.c., p.391). Otros comentaristas corrigen el carácter *tu* y lo sustituyen por *chu* ("destituir"), basándose en un expresión similar que aparece en el libro VI.
34. *Xing ming* se refiere aquí, según Sm. B., al *qi* (aire vital, energía) de la Naturaleza.
35. Esta misma frase aparece, casi idéntica, en el *Lao zi* (cap. LX [XVI]).
36. Es la verdadera y simple naturaleza. Los caracteres *hun dun* ("aglomeración confusa"), aparecen con el mismo significado, en el libro VII.
37. Alude a los señores feudales de aquel tiempo.
38. "Una gran cosa" (*da wu*) se refiere a la población de un vasto territorio, según Ch. Gy. (op.c., p.319). El sentido de la frase es según M. Qx., que quien tiene el mundo (el imperio, *tian xia*), debe situarse más allá del mundo.
39. *Wu er bu wu*. Una frase similar (*wu wu er bu wu yu wu*) aparece en el libro XX. El sentido de la misma es que aunque se domine y controle las cosas, no hay que intervenir en ellas, sino dejar que actúen por sí mismas.
40. Según el *Yu gong* del *Shang shu*, la antigua China se dividía en nueve regiones (*jiu zhou*): Ji, Yan, Qing, Xu, Yang, Jing, Yu, Liang y Yong. Otra di-

visión en nueve regiones, basada en el *Huai nan zi*, se refiere al mundo: Shen (SE), Ci (S), Rong (SO), Yan (O), Ji (centro), Tai (NO), Ji (N), Bo (NE) y Yang (E).

41. *du you*, "existir solo".
42. Los grandes hombres (*da ren*) son los hombres perfectos (*zhi ren*). Se refiere aquí a los hombres independientes (*du you zhi ren*) del párrafo anterior.
43. "Cuerpo y persona" es traducción un tanto libre de la expresión *song lun xing qu*, objeto de discusión entre los comentaristas. Hemos seguido la interpretación de G. X. y de L. M., para quienes *song lun* significaría "apariencias" (*rong mao*), es decir la manifestación corporea. En cuanto a la Gran Igualdad (*da tong*) se refiere a la Naturaleza.
44. El no-ser (*wu*) se refiere al Tao, según Ch. Gy. (op.c., p. 321). Esta opinión es muy discutible, por cuanto el Tao trasciende el ser (*you*) y el no-ser (*wu*).
45. Según argumentan muchos comentaristas (X.Y., M.XI., F. YI. entre otros) aquí debía de acabar este libro del *Zhuang zi*. Lo que sigue fue añadido en época posterior; probablemente por letrados confucianos, según opina L. M. De hecho las ideas contenidas en todo este fragmento no concuerdan con las anteriormente desarrolladas, son extrañas al pensamiento particular de Zhuang zi, y aun al pensamiento general taoísta. El talante confuciano de las mismas se descubre con facilidad.

NOTAS AL LIBRO XII

1. Y. Lf. sostiene que el carácter *zhi* ("orden") es un error por su casi homógrafo *shi* ("principio"). La traducción entonces sería: "uno es su principio".
2. *Ming* ("nombres"), se refiere aquí a los títulos en que basan su autoridad los gobernantes. Hemos seguido el parecer de Y. Lf., quien corrige el texto, con argumentos de crítica textual, y sustituye el carácter *jun* ("príncipe") por *ming*.
3. Según L. Xy., esto quiere decir que entre las cosas nada hay que no tenga su par opuesto: frío-calor, macho-hembra, arriba-abajo, delante-detrás, izquierda-derecha; todo ello surge de forma natural (Ver Ch. Gy., op. c., p.326).
4. Traducimos según el texto de la copia *Jiang nan gu cang*, citada por L. Wd. El texto no corregido dice: "Por eso comprender al Cielo y a la Tierra, es Virtud; moverse (*xing*) entre el millón de seres, es Tao". Como se puede comprobar, no se corresponde exactamente con lo expresado más adelante.

5. "Hacer que cada hombre desempeñe la labor que le corresponde" (comentario de G. X.).
6. Dice el *Lao zi*: «No actúo, y el pueblo se transforma por sí mismo; prefiero la quietud, y el pueblo se corrige por sí mismo; no me ocupo de negocio alguno, y el pueblo se enriquece por sí mismo; mi deseo es no desear, y el pueblo se torna sencillo por sí mismo» (cap. XX [LVII]).
7. El *Shiwen* dice que es cita de un obra de *Lao zi*, y el *Cheng shu* que está tomada del *Xi sheng jing*. L. M. rechaza ambas opiniones.
8. Zhuang zi, según el *Shiwen* (que cita a Sm. B.) y Ch. Shch. Otras opiniones, menos verosímiles, son la del *Cheng shu* (se referiría a Lao zi), o la de X. Y. (se referiría a Confucio). Y. Lf. admite que en su forma, lo que viene a continuación en el texto, se acerca al confucionismo, pero sigue a Sm. B.
9. Dice el *Cheng shu*: «Permanecer silencioso, sin decir nada, y responder de manera imparcial (*wu fang*), como el espejo colgado en una alta sala, que refleja los objetos que vienen (ante él). Palabra y silencio no se destruyen, y por eso se llama Virtud». (Ver G. Qf., op.c., p.407).
10. Literalmente, "los millones de seres son un solo depósito" (*wanwu yi fu*), y "muerte y vida, mismo aspecto" (*si sheng tong zhuang*). Estas dos ideas aparecen, en términos muy semejantes, en el libro VI.
11. El carácter *wang* ("rey") se usa aquí en lugar de su homófono que significa "abundante". Se trata, pues, del "hombre de abundante virtud".
12. Dice el *Lao zi* refiriéndose al Tao: «¡Confuso y nebuloso, mas las formas en él están contenidas! ¡Nebuloso y confuso, pero en él están contenidas las cosas! ¡Profundo y oscuro, en él se encuentra la esencia sutil». (cap. LXV [XXI]).
13. Dice W. Rl. que estos seis caracteres (*da xiao chang duan xiu yuan*) son una interpolación. Se trataría de un comentario de G. X., que más tarde se habría incorporado al texto central.
14. La parte misteriosa (*xuan zhu*) simboliza el Tao, según Sm. B. (Ver G. Qf., op.c., p.414).
15. En el texto chino, Lizhu, personaje famoso por la agudeza de su vista (Ver Glosario).
16. *Xiang wang* designa lo que no tiene forma o figura, es decir lo que no se manifiesta como cuerpo natural: "Sin apariencia (corpórea)".
17. Literalmente, "estimar altamente su inteligencia y galopar como el fuego" (*zun zhi er huo chi*). Para L. Xy., la traducción sería: "tendría en alta estima su inteligencia y se daría prisa a usar de ella".
18. El *Cheng shun* y G. X. interpretan el carácter *gai* como "atar". Otros opinan que significa "todo", y basándose en pasajes parecidos del *Jin li zhi* del *Han shu* y del *Tai xuan jing*, interpretan la frase como "abarcar al millón de seres" (Ver G. Qf., op.c., p. 418).

19. *Zhong fu* ("padre de la muchedumbre") sería el antepasado (*zu*) de la tribu, en el sentido de su patriarca. Para el *Cheng shu*, equivaldría a "príncipe", el que dirige a la muchedumbre (Ver G. Qf., op.c., p.419). *zhong fu fu* ("padre de los padres de la muchedumbre") es, según el comentario de G. X., "aquello por lo que la huella es huella (*suoyi ji ye*)"; en alusión a la postura taoísta del *wu wei* (la no-acción), según dice el *Cheng shu* (Ver G. Qf., op.c., p.419).
20. En el texto chino *bei mian* ("cara al norte", es decir los vasallos) y *nan mian* ("cara al sur", es decir el soberano), de acuerdo con la posición del trono y la dirección de las reverencias.
21. Sobre la diferencia entre gran sabio (*sheng ren*) y hombre de honor (*jun zi*), (Ver nota 18 del libro I y nota 7 del libro VI).
22. Comentario de L. Xy.: "La madre lo alimenta (al polluelo), y él come sin haberlo buscado". Lo que quiere decir que no tiene la mente puesta en la comida (*wu xin yu shi*).
23. En el texto chino, *di xiang* ("país del emperador"). El *Cheng shu* dice que es el "País del Cielo y Tierra". Traductores católicos occidentales, traducen por "región de Dios" (C. Elorduy, *Chuang-tzu*, p.82). Aquí seguimos la interpretación de Ch. Gy. (op.c., p.339).
24. Los "tres males" (*san huan*) serían, según L. Ym., o bien enfermedad, vejez y muerte, o bien las calamidades causadas por el agua, el fuego o el viento (Ver Ch. Gy., op.c., p.338).
25. *Tai chu*, se refiere al comienzo del universo. Sería, según el *Cheng shu*, el momento en que surgió la energía cósmica original (*yuan qi*).
26. Otra posible traducción: "no existía el nombre de Nada".
27. Se dividió en Yin y Yang.
28. La expresión *liu dong er sheng wu* no menciona expresamente al *yuan qi* ("energía primordial"), pero a él se refiere en opinión de L. Xy. Para el *Cheng shu*, el Yang es movimiento, y el Yin, reposo. Otra posible traducción de la frase sería la inspirada en el *Shiwen*, pues para L. Dm, su autor, el carácter *liu* ("detenerse") aparecería aquí en lugar de su homófono que significa "fluir", con lo que la traducción sería: "los millones de seres nacen en el (proceso del) movimiento".
29. Según G. X., *he hui ming* es el habla espontánea, sin intención o mente preconcebida. Para L. Xy., *he hui* ("hacerse uno con el pico de los pájaros") es "no hablar", y *ming* ("canto de los pájaros") es hablar; y así la expresión quiere decir "hablar sin hablar" (*buyan zhi yan*).
30. La expresión *da xun* ("gran armonía") aparece en el cap. XXVIII [LXV] del *Lao zi*, donde se dice: "así es como alcanza la gran armonía".
31. Confucio, según el *Shiwen*.
32. Interpretación de Y. Xw. y de L. M. Otra posible, de G. X.: "Hay hombres

para quienes el Tao del gobierno consiste en ser ejemplo digno de imitación".

33. *Bian zhe* ("dialécticos") designa a los filósofos de la escuela de los nombres (*ming jia*), también llamados logicistas. Sus principales representantes fueron Hui zi y Gongsun Long (Ver Glosario).
34. Lo que tiene cuerpo (*you xing*) es el hombre; lo que no tiene cuerpo ni figura (*wu xing wu zhang*) es el Tao.
35. Según M. Xl., este Ji Che sería el Ji Zhen del libro XXV.
36. Ver nota 27 de libro IV.
37. La división en frases de todo este párrafo no es unánime entre los comentaristas. Según la de G. X., la traducción sería: "su persona estará en muy serio peligro en su corte, muchos seres acudirán a él, y serán muchedumbre los que sigan sus huellas". Y según la de G. Qf.: "su persona estará en muy serio peligro, los (negocios) de su corte serán muchos, los seres acudirán a él, y serán muchedumbre los que sigan sus huellas". Nosotros hemos seguido la puntuación de W. Xq.
38. "Reverenciar" se escribe en el texto chino *xiong* ("tener por hermano mayor"), y "obedecer" *di* ("hacer de hermano pequeño").
39. "Pavonearse" (*kua dan*) es la interpretación que hace Sm. B. de la expresión *yu yu*. L. M. comenta la frase apoyándose en un pasaje del libro II: «Zigong sigue y se adapta a las costumbres mundanas, adula a los de arriba y engaña a la gente, y todo ello para conseguir un lugar destacado sobre la multitud». (Ver Ch. Gy.,op. c., p.352).
40. *Fuzi* ("maestro") falta en las versiones corregidas. El maestro de Zigong era Confucio.
41. El arte de la confusión primordial (*hun dun zhi shu*) se refiere, según L. M., a la postura, anteriormente descrita, de olvidarse del propio espíritu, abandonar el propio cuerpo y no hacer uso de una mente artificiosa. Este párrafo es una crítica de la doctrina de Confucio, y no una crítica de Confucio a las palabras del hortelano, como supone G. X. por una diferente interpretación léxica (Ver Ch. Gy., op.c., p.353).
42. "Conocer su unidad" (*shi qi yi*) quiere decir conservar la pureza y unidad de su mente. "Ignorar su dualidad" (*buzhi qi er*) quiere decir que su mente no se halla dividida (L. Xy.), que en ella no existe la dualidad mente-mundo exterior; o bien quiere decir que se mantiene en la simplicidad y pureza, sin producir pensamientos artificiosos e intencionales (L. M.).
43. Según el texto corregido por Y. Shd., conforme a un pasaje casi idéntico del *Jingshen* del *Huai nan zi*, se trata del carácter *ru* ("penetrar"), sustituido por *tai* ("grande").
44. G. X. comenta así: «Este hombre (ha comprendido) verdaderamente la confusión primordial, se mueve como las olas de acuerdo con el mundo,

pero sin perderse; y así, aun moviéndose de un lado para otro en medio de los mundanos usos, pasa desapercibido sin dejar huellas. ¿Cómo no te habrías de admirar?» (Ver G. Qf., op.c., p.438).

45. El Gran Valle (*da he*) es el mar oriental, según se dice en el *Shiwen* (Ver G. Qf., op.c.,p.439).

46. Literalmente, "por el pueblo de ojos horizontales" (*yu hengmu zhi min*). Según L. Ym., esta expresión procede del hecho de que los ojos están situados transversalmente al rostro.

47. Según L. Xy., cabalgar la luz (*cheng guang*) quiere decir que su espíritu se eleva más allá del Cielo y la Tierra, y así la luz del sol y de la luna queda por debajo. Para L. M., quiere significar que se funden con la luz.

48. *Bu shang xian*. En su cap. XLVII (III) dice el *Lao zi*: "No ensalces a los sabios" (*bu shang xian*). *shang* es transcripción fonética de dos caracteres homófonos.

49. Las ramas altas del árbol están ahí no porque lo deseen (comentario del *Shiwen*). Lo mismo viene a decir el *Cheng shu*: los gobernantes, como las ramas del árbol, no buscaban gloria y honores. L. M. interpreta el carácter *biao* ("extremos de las ramas") como *yang* ("balancearse", "mecerse"), y dice que el libre movimiento de las ramas simboliza al gobernante que deja libertad al pueblo y no lo oprime ni controla.

50. Benevolencia, justicia, lealtad y confianza (*ren*, *yi*, *zhong*, *xin*) son las cuatro virtudes fundamentales del confucianismo. El carácter *zhong* ("lealtad") incluye el componente *xin* ("corazón", "mente"), en tanto que *xin* ("confianza", en el sentido de "ser hombre de palabra") incluye el componente *yan* ("palabra").

51. Literalmente, "nos sentamos como culpables" (*zui zuo*). El carácter *zui* ("crimen", "falta") no aparece en muchas versiones.

52. Según el *Cheng shu*, "álamo partido" (*zhe yang*) y "flores imparciales" (*huang hua*) son nombres de antiguas cancioncillas populares.

53. La expresión *fou zhong huo* ha sido diversamente interpretada por los comentaristas. Literalmente parece significar una confusión entre dos medidas de líquidos (*fou* y *zhong*), pero otras versiones (el *Cheng shu* y el *Shiwen*) consideran estos dos caracteres como errores de copia por *chui zhong* ("pies colgando", "pies en el aire"). En este caso la expresión significaría "extraviado, con un pie en el aire sin saber a donde ir" (*Cheng shu*, L. Xy.). Otras, como M. Qx., lee *er chui zhong huo* ("los pies extraviados ante una bifurcación del camino"), con lo que ya no se haría alusión a dos (*er*) personas.

54. *Li* ("muy fea") significa, según el *Cheng shu*, fea y enferma. Según M. Xl., ese carácter se lee *lai* (como se dice en el *Shiwen*), y significa "sarnosa".

55. El carácter *Jie* (nombre de un emperador de la antigüedad, Ver Glosario) no aparece en las versiones habituales. Se ha añadido siguiendo la opinión de L. Shp., fundada en el *Cheng shu* y en pasajes paralelos del libro XI.
56. Según el *Cheng shu*, los cinco olores (*wu xiu*) son: el de cordero (*shan*), el de humo (*xun*), el de perfume (*xiang*), el de pescado (*xing*) y el de podrido (*fu*) (Ver G. Qf., op.c.,p.453).
57. *Chai qi nei* ("poner ramas secas en el interior") significa, según X. Y., una rama que obstruye el pecho del hombre.
58. *Pi bian*, un antiguo gorro del piel. *Yuguan*, un antiguo sombrero adornado con plumas de *yu* ("martín pescador").
59. Dice el *Cheng shu* que *hu* ("tablillas") se refiere a *gui*, antiguos objetos ceremoniales de jade, en forma de tablilla. La frase en su conjunto alude a los vestidos y adornos con que se acudía a la corte.

NOTAS AL LIBRO XIII

1. *Liu tong si pi* ("seis comunicaciones y cuatro divisiones") se refiere, según el *Cheng shu*, a los "seis puntos del espacio" (Ver nota 27 al libro VI) y a los "cuatro tiempos" (*si shi*), las cuatro estaciones. La misma expresión aparece en el libro XXXIII.
2. De aquí procede la idea del "brillante espejo y quietas aguas" (*ming jing zhi shui*) que en la escuela Chan (Zen) describe, en cierto modo, el estado del Despertar.
3. Dice el *Lao zi*: "Alcanzar el vacío (*xu*) es la norma suprema; conservar la quietud (*jing*) es el máximo principio" (cap. LX [XVI]).
4. Los textos habituales escriben *ping* ("equilibrio"). Hemos seguido la corrección de M. Xl., *ben* ("origen") en lugar de *ping*.
5. Dice la escuela del Chan (Zen): "Tras el verdadero vacío (*zhen kong*), el ser real (*shi you*)".
6. La expresión *nan xiang* ("hacia el sur") equivale a *nan mian* ("cara al sur"). Ver nota 21 del libro XI, y nota 20 del libro XII.
7. Todo este pasaje aparece en el libro VI (Ver nota 53). Sólo que aquí se pone en boca de Zhuang zi, lo cual parece ser obra de copistas posteriores.
8. El Yin es el principio pasivo, femenino; el Yang, el activo, masculino.
9. Según la corrección de W. Tx. y de Y. Lf., en vez de *wang tianxia* ("ser rey del mundo") debe escribirse *tian di zheng* ("Cielo y Tierra ocupan su recto lugar").

10. Traducimos forzadamente *po* por "cuerpo", cuando en realidad *po* designa las siete "almas inferiores" o "almas corpóreas", relacionadas con el Yin y con la Tierra. (De hecho en la versión no corregida aparece el carácter *gui*, "espíritus", en lugar de *po*). En cuanto a "alma" es traducción de *hun*, que designa las tres "almas superiores" o "almas del *qi*" (energía vital o cósmica), relacionadas con el Yang y con el Cielo.
11. El largo pasaje que sigue entre corchetes es claramente una interpolación, que debería suprimirse del *Zhuang zi*. Su contenido no sólo se aparta del pensamiento del *Zhuang zi*, sino que incluso lo contradice. Es la opinión de varios comentaristas.
12. Según el *Cheng shu*, las cinco armas (*wu bing*) son: el arco (*gong*), el venablo (*shu*), la lanza (*mao*), la pica (*ge*) y la alabarda (*ji*) (Ver G. Qf., op.c., p.468).
13. Los cinco suplicios (*wu xing*) eran: cortar la nariz (*yi*), marcar el rostro (*mo*), cortar un pie (*yue*), emascular (*gong*) y partir en dos (*dapi*). (Cf. G. Qf., op.c., p.468).
14. Según el *Cheng shu*, "rey del Cielo" (*tian wang*) quiere aquí decir "Hijo del Cielo" (*tian zi*), es decir, el emperador.
15. Seguimos las interpretaciones y correcciones de Zh. Bl. y S. Yr. En el texto habitual aparece *tian de er chu ning*, que suele traducirse por "Quien posee la virtud del Cielo, obra sin perder la paz". Para S. Yr., *chu* ("salir") es un error por *tu* ("tierra"); y para Zh. Bl., *de* ("virtud") tiene aquí el sentido de *cheng* ("acabamiento").
16. *Zheng cang shi* era el nombre del funcionario-historiador (*shi*) encargado de archivar (*cang*, "guardar") los libros clásicos (*zheng*).
17. Los "seis libros clásicos" (*liu jing*) son "Poesías" (*Shi*), "Historia" (*Shu*), "Ritos" (*Li*), "Música" (*Yue*), "Cambios" (*Yi*) y "Primavera y Otoño" (*Chun qiu*). Se trata de seis libros canónicos del confucianismo (se supone que Confucio fue el autor de su redacción definitiva), en los que se inspira todo su pensamiento. Conviene distinguirlos de los llamados Cuatro Libros (*si shu*), i.e. Analectas (*Lun yu*), Mencio (*Meng zi*), el Medio Dorado (*Zhong yong*) y el Gran Estudio (*da xue*), en los que se desarrolla el ideario de Confucio. En el texto habitual se escribe "doce" (*shi er*) y no "seis" (*liu*), pero Y. Lf. plantea numerosos y serios argumentos de que se trata de un error de copia. Los "doce" clásicos serían, según el *Shiwen*, los anteriores más las seis *wei* (explicaciones geománticas de las mismas). Otros opinan que se refiere a las dos partes del *Yi jing* ("Libro de los Cambios") junto con los diez *Yi* (*shi yi*); y también quien dice que se trata de doce libros del *Chun qiu*.
18. Sentido que dan al carácter *zhong* L. Xy. y Y. Lf., entre otros. En cambio, el *Cheng shu* dice que significa "aprobar".
19. *Wu kai* ("alegría [con] los seres") significa, según X. Y., "alegría com-

partida con los seres". L. M. dice que *wu* es un error por *he* ("armonía"). Zh. Bl., que *wu* es un error por *yi* ("fácil"), y en este caso la expresión *yi kai* significaría "vivir en alegre concordia, llano y cercano a los demás".

20. Según Y. Lf., palabras postreras (*hou yan*) significan todo lo dicho por Confucio después de la interrupción de Lao Dan, señalada anteriormente.
21. Comentan G. X. y el *Cheng shu*: el amar a todo el mundo (amor universal) implica que uno mismo desea que todos los demás le amen, lo que es grandísimo egoísmo (Ver G. Qf., op.c., p.479).
22. Seguimos la interpretación de M. Qx, para quien *qi mei* tiene el valor de *qi mie* ("abandonar cosas pequeñas"). L. Xy. y X. Y. interpretan "no estimar las cosas y abandonarlas". Otras traducciones se basan en identificar el *mei* (lit. "hermana menor") del texto habitual con su homófono que significa "confusión", "ignorancia". Y por último están las versiones inglesas que, erróneamente, traducen literalmente el *mei* del texto chino (James Legge, Herbert A. Giles, Burton Watson, etc.).
23. Ver nota 40 del libro XII.
24. James Legge traduce la frase en forma interrogativa (ibidem, p.390). La partícula final *hu* puede ser tanto exclamativa como interrogativa. Aquí seguimos la interpretación de los comentaristas chinos.
25. *Tianxia duo bing* ("el mundo entero lucha por el mango"). El carácter *bing* ("mango, "asa") significa el poder, según Sm. B. (citado en el *Shiwen*). Hoy día mantiene esa acepción.
26. Esta misma frase aparece en el libro V, y ha servido de argumento para corregir el carácter *li* ("beneficio", "interés") por *wu* ("cosas") a comentaristas como X. D., M. Xl. y Y. Shd.
27. Cita del *Lao zi*, cap. XIX [LVI]. Sólo varía el carácter *bu* ("no"), que en el original del *Lao zi* es el sinónimo *fu*.
28. Este mismo relato aparece en el *Dao ying* del *Huai nan zi*. En él se añade en este lugar seis caracteres, y dice: "Al duque Huan, confundido, se le mudó el rostro, y dijo muy enojado: ...".
29. Seguimos la interpretación de L. Xy. Por su parte, D. Zhch. dice que la holgura o estrechez se refiere a los agujeros de la rueda donde encajan los radios (Ver Ch. Gy., op.c., p.395).

NOTAS AL LIBRO XIV

1. En el libro XIII se dice: "Cuando se mueve es como el Cielo; cuando está en reposo, como la Tierra." Los movimientos del Cielo (*tian yun*) se refie-

ren a los giros del sol, la luna y las estrellas, así como al viento, a las nubes, a la lluvia y demás fenómenos de la Naturaleza.

2. *Xu xi* ("espirar-aspirar") equivale al moderno *huxi* ("respirar"). En el libro II se habla del viento como el *da kuai yi qi* ("jadear de la Tierra").
3. Sobre los seis puntos espaciales (*liu he*), Ver nota 27 del libro VI. Los cinco elementos primordiales (*wu chang*, lit. "los cinco elementos"), son metal (*jin*), madera (*mu*), agua (*shui*), fuego (*huo*) y tierra (*tu*).
4. El carácter *qin* significa "pariente" o "persona querida". Es decir la perfecta benevolencia (*zhi ren*) no es parcial, sino que es benevolencia para con todos por igual. Dice el *Lao zi*: "El Tao del Cielo no sabe de parentescos" (cap. XLIV [LXXIX]). Y también el libro II: "La gran benevolencia no es benevolente".
5. En el texto habitual se escribe *zhi yuan* ("ambición suprema", "deseo supremo"), lo cual es un error por *zhi xian* ("gloria suprema"), según X. D. Aduce para ello argumentos basados en pasajes similares de este mismo libro y del libro XXIII.
6. En el texto, "en los campos de Dongting". Dice el *Cheng shu*: "Los campos de Dongting son el espacio entre el Cielo y la Tierra, y no el gran lago Dongting". (Dongting nombre de un lago en la provincia de Hunan).
7. *Tai qing* ("Gran Pureza") es el Tao del Cielo, según el *Cheng shu*.
8. Este fragmento entre corchetes, que comprende treinta y cinco caracteres, es para muchos comentaristas un comentario de G. X., y no parte del texto propiamente dicho. Y.X. da hasta cinco argumentos en este sentido, y W. Shm. cita cinco ediciones antiguas del libro en las que no aparece este fragmento.
9. *Qizu wuwei qishi wushou* significa literalmente "su final no tiene cola, su principio no tiene cabeza". Algunos traductores occidentales lo refieren a los insectos, pero tiene más sentido si se entiende como descripción, junto con lo que sigue, de los sonidos musicales. O también, de ambos.
10. "Nada se puede esperar". Así interpreta Y. Y. la expresión *yi bu ke dai*, cuya traducción literal sería "no se puede esperar uno (la unidad)".
11. La expresión *tu que* se refiere a los "siete orificios" (*qi qiao*) del cuerpo humano. En el mismo sentido dice el *Lao zi*: "Bloquea tus aberturas" (cap. XIX [LVI]). Probablemente quiere decir "cerrar los sentidos al mundo exterior".
12. *Si xu zhi dao* puede entenderse como el Tao que no tiene límites por los cuatro lados. Otra posible traducción sería: "encrucijada de la Vacuidad".
13. Seguimos la corrección del texto propuesta por M. Xl., que añade la primera de estas tres oraciones al texto habitual. Su argumento se basa en el paralelismo con las tres oraciones de la frase anterior "Por mucho que caviles no puedes conocerlo...", y en la presencia de un *zhi* ("conocer") detrás de *mu* ("ojo", "vista"), que sólo se explica como resto de la perdida oración anterior.

14. *Lin yue* representa, según G. St., una multitud de sonidos musicales, que suenan a la vez y cuya procedencia es imposible distinguir, por lo que de ellos se dice que "no tienen forma" (*wu xing*, "imperceptible" en nuestra traducción). Para Zh. Bl., *lin* ("bosque") se usa aquí por su antiguo homófono *long*, que significa "abundante", "grandioso".
15. Profundo y oscuro (*yao ming*) se dice del Tao en el *Lao zi* (cap. LXV [XXI]). También aparece en el libro XI.
16. "Su mecanismo celeste" (*tian ji*), dice el texto chino.
17. Seguimos el orden del texto propuesto por W. Mh. En las versiones habituales esta última oración va delante de "no habla y el gozo colma su corazón".
18. Los "perros de paja" (*chu gou*) se usaban en las ceremonias samánicas, según L. Y. También el *Lao zi* habla de ellos: "El Cielo y la Tierra no tienen benevolencia alguna, el millón de seres son para ellos cual perros de paja". (cap. XLIV [V]). En los ritos fúnebres, se suponía que los perros de paja atraían sobre sí todos los maleficios que pesaban sobre el difunto o le amenazaban.
19. *Qie yan* son nombres de cestas de bambú. *yan* es una cesta de forma cuadrada (*si*), según L. Y.
20. Los reyes de antaño (*xian wang*) son los legendarios Yao, Shun y Yu, así como Tang, fundador de la dinastía Shang, y Wen y Wu, de la dinastía Zhou (Ver Glosario). Para Confucio y el confucianismo posterior eran todos ellos modelos que se debían imitar.
21. En su constante peregrinar, un día Confucio llegó al territorio de Song, y bajo un gran árbol se sentó a descansar con sus discípulos. Mientras les enseñaba, llegó el consejero de la guerra de Song, llamado Huan kui, al frente de un grupo de hombres, y cortó el árbol, y aun quiso matar a Confucio. Este salió huyendo con sus discípulos. Según se cuenta, la causa de todo ello se debió a que Confucio había censurado severamente el proceder de Huan kui, quien, llevado de su extravagancia y vanidad, había querido levantarse un monumento de piedra. En tres años no había quedado contento con las obras, y todos los artesanos habían ido cayendo enfermos. De ahí su animadversión hacia Confucio.
22. Cuando Confucio abandonó Lu, vino hasta Wei. El duque Ling de Wei se inquietó con su llegada y despachó a Gongsun Yu para que le vigilara. Confucio se vio obligado a dejar Wei, y al pasar por un lugar llamado Kuang, sus habitantes le confundieron con Yang Hu, quien poco antes había saqueado con sus tropas la región, y le tuvieron cercado durante cinco días antes de dejarle marchar. Cuando pudo hacerlo, se le prohibió volver a entrar en Wei.
23. La frontera entre Chen y Cai es la región de Fuhan (hoy, distrito de Xinyang en la provincia de Henan). Como en Chen reinaba la agitación,

Confucio decidió ir a Chu, y al pasar por Fuhan se encontró con los combates que libraban los ejércitos de Wu y de Chu. Confucio se vio rodeado por tropas sublevadas, y los víveres se le agotaron. Entonces envió a su discípulo Zigong a tratar con el comandante de las tropas de Chu y pudo salir del cerco.

24. "Poco trecho" es traducción de *xun chang*, dos medidas de longitud. La primera equivale a ocho *chi* (unos dos metros y medio), y la segunda a un *zhang* y seis *chi* (algo más de cinco metros).
25. *San huang wu di*. Los Tres Soberanos (*san huang*) serían, según unos, el Soberano del Cielo (*tian huang*), el Soberano de la Tierra (*di huang*) y el Soberano del Hombre (*ren huang*); para otros, Suiren, Fuxi y Shennong. En cuanto a los Cinco Emperadores (*wu di*), para unos serían Huangdi, Zhuanxu, Diku, Yao y Shun; para otros, Shaohan, Zhuanxu, Gaoxin, Yao y Shun.
26. Según L. Xy., *zheng* ("probar") es lo que después la escuela Chan (Zen) llamará *yin zheng* (literalmente, "prueba del sello" o "prueba del mudrá").
27. En el cap. LIX (X) del *Lao zi* aparece la expresión "abrir y cerrar las puertas del Cielo" (*tian men qi he*). La sola diferencia es *qi* por *kai*, pero ambos son sinónimos ("abrir"). "Las puertas del Cielo" se refiere a la mente (*xin*), según el *Cheng shu*. El sentido de la expresión de la frase podría ser que la actividad del espíritu no podrá ser fluida, se verá bloqueada.
28. *Kui xin* ("alborotar la mente") es corrección de G. Qf., aceptada por Y. Lf. En los textos habituales se lee *fen xin* ("enojar la mente").
29. En el texto habitual sólo se lee *xi jie ran* ("para qué tanto esfuerzo"). Lo que sigue ("correr en pos de la benevolencia y la justicia", *jie ren yi*) ha sido añadido por comentaristas como L. Shp., Y. Xw. y W. Shm., basándose en un pasaje similar del libro XIII.
30. Este fragmento repite el que ya apareció antes en el libro VI.
31. Los textos habituales lo recogen inversamente: "retumban como el trueno y su silencio es cual abismo". Se ha cambiado el orden porque es en el que aparece la misma frase en el libro XI. (Cf. Ch. Gy., op.c., p.423).
32. "Tres Reyes" (*san wang*) en las versiones no corregidas. Ver nota 13 del libro XVII.
33. Es decir, consiguió unir los corazones de las gentes (del pueblo, *min*) en su pureza original.
34. M. Xl. considera error de copista el carácter *min* que antecede a *yun fu* ("mujer embarazada"). Por eso no traducimos "mujeres del pueblo".
35. Según el comentario del *Cheng shu*, en la antiguedad las mujeres alumbraban a los catorce meses, y las niñas no empezaban a hablar hasta los dos años. (Ver G. Qf., op.c., p.528).
36. Es decir, ya empezaba a distinguir entre el propio yo y los demás. *hai* ("niño") se entiende como el niño que ya sabe andar.

37. Entre estas dos últimas oraciones anteriores se encuentra el carácter *ren* ("hombre"), para unos final, para otros principio de oración. La traducción no se ve alterada en cualquiera de los casos. En cuanto a la segunda oración (*zi wei zhong er tianxia er*), se presta a diferentes interpretaciones, y de ellas hemos seguido la de L. M., quien supone un carácter *yi* ("someter", "domar") delante de *tian xia* ("mundo"). Para Zh. Bl., la frase significaría "todo el mundo obraba a su grado y voluntad".
38. Los seis libros canónicos del confucianismo. Ver nota 17 del libro XIII.
39. Comenta Y. Lf. que el *Shi ji* ("Registros históricos"), cuando habla de Confucio, dice que fueron seis los estados que recorrió (Lu, Qi, Song, Wei, Chen y Cai), y tres los príncipes con los que trató (los duques Jing de Qi, Ding de Lu y Ai de Lu). Además en la época Chunqiu (Primavera y Otoño, -772 a -481) sólo había doce grandes señoríos feudales, y no setenta y dos estados, por lo que difícilmente pudieron recibirle setenta y dos príncipes. Supone por tanto Y. Lf., que el carácter *qi* ("siete") de "setenta y dos", es un error por *yi* ("ya"); de modo que la traducción sería "ya me han recibido en audiencia doce príncipes".
40. *Yi* es el nombre de una especie de aves acuáticas, citada en los libros antiguos, semejante a las garzas (*luci*). De ellas se dice que vuelan muy alto. Los antiguos chinos adornaban con su imagen pintada las proas de los barcos.
41. El texto chino escribe *feng hua* ("viento transformación"). G. X. comenta que esta expresión viene del hecho de quedar fecundada sin unión. Para W. Xq., *feng* ("viento") significa la mutua atracción del macho y de la hembra, y *hua* ("transformación") la fecundación por ese sentimiento.
42. El *Shan hai jing* ("Clásico de los Montes y Mares") habla de dos especies de estos animales hermafroditas: *shi lei* (con aspecto de felino), y *qi lei* (con aspecto de ave fénix).
43. Dice L. Xy. que el mayor debe dejar de mamar para que el menor nazca; de ahí sus lloros. Estas cuatro formas de nacer (*si sheng*) son las que se recogieron después en los textos budistas: *luan sheng* ("nacimiento por huevo"), *zi zheng* ("nacimiento por humectación"), *hua sheng* ("nacimiento por metamorfosis") y *tai sheng* ("nacimiento por embrión").
44. Esta traducción de *yu hua wei ren* (literalmente, "ser hombre junto con las transformaciones") se inspira en un pasaje similar que aparece en el libro VI. En este libro VI se emplea la expresión *zao wu* ("Hacedor de las cosas") en lugar de *hua* ("transformaciones").

NOTAS AL LIBRO XV

1. Traducimos por "consumirse en la mortificación" la expresión *ku gao*, que literalmente significa "ramas secas" ("convertirse en ramas secas"). Para H. Wy., sin embargo, designa el ánimo tranquilo de quien desprecia la fama y las riquezas. La expresión aparece en el *Shi ji*, cuando describe a Qu Yuan al borde del río, antes de arrojarse a sus aguas. Lo cual enlaza con la expresión *tou yuan* ("arrojarse al abismo"), y que se acostumbra interpretar como el sacrificio de la propia persona; aunque H. Wy. dirá que designa la purificación del cuerpo.
2. Cuatro virtudes confucianas (*gong*, *jian*, *tui*, *rang*), que aparecen así citadas en el *Xue er* del *Lun yu* ("Analectas"). Para las cuatro anteriores, Ver nota del libro XII.
3. *Tu gu na xin* significa, según L. Y., expulsar el aire viejo y tragar el nuevo. Esta frase hecha fue una de las consignas de la Revolución Cultural lanzada por Mao Zedong, referida claro está al terreno de la lucha social.
4. Se trata de ejercicios físicos para conservar la salud. *xiong jing* ("oso de pie") dice Sm. B. que es un ejercicio respiratorio en el que se adopta la postura del oso que trepa a un árbol. *niao shen* ("pájaro estirado") dice el *Cheng shu* que consiste en estirar los pies como el pájaro que vuela.
5. Traducimos por "guiar y conducir" la expresión china *dao yin*. Según el *Shiwen*, el *dao* armoniza el *qi* (la energía o aire vital), y el *yin* elimina la rigidez del cuerpo.
6. Un fragmento muy similar encontramos en el libro XIII. Mantenemos las mismas correcciones.
7. Seguimos las correciones de T. Hq. y de Y. Y. El texto habitual dice: «Y por eso se dice: "el sabio mantiene..."». Otra pequeña corrección, que no altera apenas la traducción, se basa también en un fragmento paralelo del libro XIII.
8. Idéntico fragmento encontramos en el libro XIII.
9. "Se dice" (*yue*), añadido siguiendo el fragmento paralelo del libro XIII. El orden del fragmento que sigue no se corresponde con el del texto habitual, pues hemos adoptado la secuencia propuesta por Y. Lf. El texto habitual dice así: "...Su vida es flotar... descanso. No ha menester cavilar ... trazas. Es luz... comprometido. Duerme... cuitas. Puro es su espíritu ...".
10. Casi idéntico fragmento encontramos en el libro XIII. Allí se escribe *tian yuan* ("quejas del Cielo"), aquí *tian zai* ("calamidades del Cielo").
11. *guang er bu yao*. Idéntica expresión encontramos en el *Lao zi* (cap. XXI [LVIII]).
12. El orden de las oraciones de este fragmento se ha modificado siguiendo la opinión de Y. Lf.

13. En el texto habitual se escribe *de zhi shi* ("pérdida de la virtud"). Por pasajes paralelos del *Jingshen* y el *Yuan dao* del *Huai nan zi*, se puede suponer que *de* ("virtud") es un error por *xin* ("mente"). Es la opinión de varios comentaristas, como L. Wd. y W. Shm.
14. Texto corregido por W. Shm. basándose en un pasaje similar del *Jingshen* del *Huai nan zi*. El texto no corregido dice: "cuando usas de tu espíritu y no cesas, lo fatigas; y fatigándolo, lo agotas".
15. El texto chino dice "espadas de Gan y de Yue" (*gan yue zhi jian*). Según Sm. B., *gan* es *wu*, nombre de uno de los estados de la antigua China. El *Shiwen* dice que en Wu hay un valle, llamado Ganxi, y en Yue una montaña, llamada Ruoye, de los que se extrae un excelente hierro con el que se fabrican unas famosas espadas.
16. *Tian lun*, la "razón del Cielo", se refiere al orden (logos) de la Naturaleza.
17. Para la diferencia entre "sabio" y "gran sabio", Ver nota 18 del libro I.

NOTAS AL LIBRO XVI

1. En los textos habituales el carácter *su* ("vulgar", "mundano") se repite. Hemos seguido la opinión de varios comentaristas, para quienes se trata de un error, por ser así más inteligible el sentido de la frase. Según L. Xy. se trata de una crítica contra la doctrina de los confucianos y de los moístas en torno a la naturaleza humana.
2. Este fragmento entre corchetes expresa ideas contrarias a las de la escuela de Zhuang zi, según algunos comentaristas, como G. F. Para éste, su contenido ideológico coincide con el pensamiento de la escuela de los filósofos Song Jian y Yin Wen.
3. Según el *Cheng shu*, quiere esto decir que los soberanos y sus súbditos no se trataban, pues todos habían alcanzado el Tao de la serena indiferencia y del no-actuar. De la misma opinión es L. Xy.
4. "Todas las cosas son Naturaleza, de ahí la perfecta unidad", es el comentario de G. X.
5. Dice el *Lao zi*: "Nadie hay que se sitúe por encima (*jue*), y todo sigue su curso natural". (Cap. XIV [LI]).
6. Tang es otro nombre de Yao, y Yu otro nombre de Shun.
7. Seguimos la corrección del texto de G. Qf. En la versión habitual en lugar de *wei* ("acción") aparece *shan* ("bueno", "hacer bueno"), con lo que se suele traducir "por mejorar (la sociedad)". El conjunto de la frase quiere decir, según G. Qf., que lo que se hace no es el Tao; ni lo que se practica, la virtud.

8. "Adornos literarios" (*wen*) se refiere a los "conocimientos vulgares" (*su xue*) de que se habló antes, según L. M.
9. No se ve huella alguna de su acción, según comenta L. Ym.
10. En la mayoría de las versiones aparece *xing shen* ("ejercitar la propia persona") en lugar de *cun shen* ("preservar la propia persona"). W. Shm. argumenta en favor de esta última, por concordar con el final del fragmento anterior. Los traductores suelen traducir *xing shen* por "ejercitar la virtud".
11. El *Cheng shu* comenta que *weiran* quiere decir "erguirse solitario".
12. Comentario de X. X.: "Mudar de dirección por lo exterior, puede decirse estar puesto al revés" (citado en el *Shiwen*).

NOTAS AL LIBRO XVII

1. *He*. Ver nota 66 del libro II.
2. *He bo* es para el *Cheng shu* el dios del Río, y para L. M., el "señor (*zhang*, "señor") del Río". En el comentario del *Shiwen* se dice que *he bo*, del que ya se habla antes en el libro VI, se llamaba Feng Yi, y también Bing yi; y que otros dicen que se llamaba Lü Gongzi, y que Feng Yi era el nombre de su consorte (Ver G. Qf., op.c., p.562).
3. En el *Shiwen* se dice que el mar septentrional (*bei hai*) está al norte (*bei*) del mar oriental (*dong hai*). (Ver G. Qf., op.c., p. 562). Se tratará por tanto del hoy llamado Bohai (Beihai) o golfo de Zhili.
4. Algunos comentaristas interpretan la expresión *wang yang* como "levantar la mirada", y otros como "extender la mirada a lo lejos".
5. Comenta el *Cheng shu* que los hombres vulgares tienen a Confucio como un gran erudito por haber trabajado en la redacción definitiva de los Seis Libros (*liu jing*, Ver Glosario), y a Boyi por hombre de gran probidad y rectitud por haber abdicado el trono; pero en cambio, los hombres de grandes alcances consideran insignificante la rectitud de Boyi, y escaso el saber de Confucio. Esto último es lo que dice haber oído el genio del Río (Ver G. Qf., op.c., p.562).
6. *Da fang* significa aquí el Gran Tao (*da dao*), según dice Sm. B. *da fang zhi jia*, "los hombres del Gran Tao". Otros traducen "grandes sabios".
7. Muchos textos escriben *wa* ("rana"). Originalmente se escribía *yu* ("pez"), según W. Ns., y fue más tarde cuando se cambió *yu* por *wa*.
8. Dice G. Qf. que en el capítulo *Yang sheng lun* ("Sobre el arte de alimentar la vida") del *Wen xuan* ("Antología literaria") de Ji Shuye, se cita a Sm. B., quien dice: "La puerta de la cola (*wei lü*) es el lugar por donde desagua el

mar. También se llama *wo jiao*, y está en medio del gran mar oriental. Se llama "Cola" (*wei*) porque está debajo de los cien ríos; y "Puerta" (*lü*) porque es el lugar donde se reúnen las aguas. Al este de Fusang hay una roca de cuarenta mil li de extensión, y otros tantos de grosor. Las aguas del mar que en ella se vierten, hierven y desaparecen. Por eso se llama *wo jiao* ("aguas ardientes") (Ver G. Qf., op.c., pp.565-566).

9. Ver nota 66 del libro II.
10. Así interpreta el *Shiwen* la expresión *lei kong*. L. M. dice que significa "pequeño agujero" (*xiao xue*). X. D. dice que *lei* designa una antigua vasija de pequeño contenido, de donde la expresión.
11. *Zhong guo* ("país [o estado] del Centro") es el nombre con que los chinos designan a su país. Así llamado porque antiguamente se lo consideraba rodeado por pueblos bárbaros.
12. Seguimos la versión del *Jiangnan Gucang*. En las otras versiones, en lugar del carácter *yun*, aparece *lian* ("unir"), que para W. Shm. es un error por *shan* ("abdicar"). En este caso, el texto se referiría a las "abdicaciones" de los Cinco Emperadores.
13. Yu, Tang y Wu, los tres reyes (*san wang*) que fundaron las respectivas dinastías Xia, Shang y Zhou.
14. Según comenta el *Cheng shu*: "con una pequeña y limitada sabiduría, querer llegar al gran territorio de lo que no tiene límites".
15. En el texto chino se escribe *yi bian* ("diferente comodidad"). "Diferente" se refiere a lo grande y lo pequeño, según el comentario de G. X. Además, esta frase, que aparece a continuación de la siguiente en los textos habituales, se ha desplazado de lugar siguiendo el parecer de M. Xl.
16. El texto habitual escribe *cha zhi* ("averiguar"). M. Xl. y Y. Lf. consideran que *cha* es una interpolación, y que debe decir *zhi* ("alcanzar").
17. Este fragmento entre corchetes es un error o una interpolación, según Ch. Gy. No tiene ninguna relación en lo que antecede.
18. Su Dai, hermano del filósofo nomimalista Su Qin, aconsejó al rey Kuai del estado de Yan que abdicara, siguiendo el ejemplo de Yao y de Shun, en su primer ministro, Zhi. Así hizo el rey (año -316), pero el pueblo se rebeló. Los disturbios se prolongaron durante tres años, hasta que el rey Xuan del estado de Qi, aconsejado por el mismo Su Dai, invadió Yan y dio muerte a Kuai y a Zhi.
19. *Qiji* es el nombre de los caballos también llamados antiguamente *qianli ma* ("caballos de mil li"), que se decía podrán galopar mil *li* en un día. *hualiu* era el nombre de uno de los ocho excelentes corceles del rey Mu de la dinastía Zhou.
20. El texto chino habitual escribe *di wang* ("emperadores y reyes"), lo cual es, en opinión de M. Xl., un error por *wu di* ("cinco emperadores"). Las

Tres Dinastías son las más antiguas dinastías chinas: la de Xia, la de Shung y la de Zhou.

21. Según el *Shiwen*, *fan yan* se escribía originalmente *pan yan* ("lindes anegadas"), y significaría "confundirse".
22. "El pasado no se conserva", comenta X. Y. Por su parte G. X. dice: "querer mover (los años) y hacer que vayan, no es posible". (Ver G. Qf., p.587).
23. La Gran Justicia (*da yi*)se refiere al Gran Tao, según L. Xy.
24. Es la misma idea que aparece en el libro I y en el libro VI.
25. Los misterios del Cielo (de la Naturaleza) se esconden dentro, en la mente; los asuntos humanos se manifiestan fuera, en el cuerpo; y la suprema virtud (perfeccionamiento) hace al hombre unirse con el Cielo (con la Naturaleza).
26. *Zhi hu ren zhi xing* es la versión de la copia Jiangnan, apoyada por Ch. Bx. y por W. Shm.. Las otras versiones escriben *tian* ("Cielo") en lugar de la partícula *hu*, y así la traducción sería: "Quien conoce la conducta del Cielo y del hombre..."
27. Retorna a lo esencial del Tao y sólo habla de lo extremo de la razón (comentario de L. Xy.). La razón (*li*) se refiere al orden cósmico, de suerte que esta frase debe interpretarse de forma paralela a la anterior que habla de la Gran Justicia (el Tao) y del orden natural del millón de seres (*li*).
28. El carácter *gu*, que traducimos por "acción", significa la acción intencionada. Su significado primero, "causa", tiene el sentido de "lo que mueve a obrar". En cuanto a *ming* ("orden natural"), que significa el orden impuesto por el Cielo, es decir por la Naturaleza, suele a menudo traducirse por "Destino".
29. El carácter *xun* ("buscar") aparece en los textos habituales con otra grafía que significa "sacrificar", y así la frase se traduciría: "no sacrifiques tu buen nombre por causa de la ambición". "Ambición" es la traducción del carácter *de*, que significa "obtener".
30. Dice el *Shan hai jing* ("Clásico de los Montes y Mares"): "En el mar oriental hay una montaña llamada Liubo ("Olas que fluyen"), y en ellas habita un animal que tiene forma de búfalo. Es de pelo gris y sin cuernos. Anda con el solo pie que tiene y su bramido semeja al trueno. Se llama *kui*" (Ver G. Qf., op.c., p.592). El carácter *lin* ("compadecer"), que significaba en el dialecto de Song y de Lu "amar" según M. Xl., lo hemos traducido por "envidiar" (en sentido positivo).
31. Comentario del *Cheng shu*: "Song debe ser Wei, se trata de un error de copista. Kuang era un condado del estado de Wei. Confucio viajaba desde Lu hacia Wei y pasó por Kuang. Ahora bien, Yang Hu había asaltado y maltratado a las gentes de Kuang, y Confucio se le parecía. Además, un discípulo de Confucio llamado Yan Ke había acompañado anteriormente a Yang

Hu en sus fechorías contra las gentes de Kuang. Ahora Yan Ke era el cochero de Confucio. De modo que las gentes de Kuang, al ver a Confucio, tan parecido a Yang Hu, y a Yan Ke que le servía de cochero, pensaron que era Yan Hu en persona que volvía para asaltarlos de nuevo. Y por eso levantaron gentes armadas y le rodearon". (Ver G. Qf., op.c., p.595).

32. Dragones capaces de provocar inundaciones, según las antiguas leyendas chinas.
33. Dice el *Lao zi*: "Cuando el que sabe alimentar su vida anda por las colinas (*ling*) no huye de rinocerontes y tigres" (cap. XIII [L]).
34. *Jiang jia zhe*, literalmente "el que dirigía (*jiang*) las corazas (*jia*)".
35. La unidad de identidad y diversidad (*he tong yi*) es la teoría fundamental del antiguo filósofo Hui Shi, perteneciente a la escuela de los nombres (*ming jia*). La distinción de lo duro y lo blanco (*li jian bai*) es el más conocido de los argumentos del dialéctico Gongsun Long (también de la escuela de los nombres), cuya doctrina reposa sobre el "todos los seres del mundo están separados unos de otros" (*tian xia jie du*). Son, pues, dos doctrinas diferentes, de las que la primera es atribuída erróneamente a Gongsun Long por el autor de este libro del *Zhuang zi*.
36. *Huang quan* es el nombre del mundo subterráneo, donde moran los muertos, equivalente al Hades de los griegos.
37. El carácter *huang* es otra forma de escribir *guang* ("luz"), según M. Xl. Dice el *Cheng shu* y el mismo M. Xl. que *da huang* ("gran luz") designa al Cielo. Aquí significa lo más alto, como las Fuentes Amarillas lo más bajo.
38. Se trata del rey Wei de Chu, según Sm. B. (Ver G. Qf., op.c., p.604).
39. Algunas versiones escriben *wang jian* ("ir a verle"), en lugar de *wang xian* ("ir a anunciarle sus palabras", según el *Shiwen*).
40. Comentario del *Cheng shu*: "La tortuga posee poderes extraordinarios y prodigiosos, y por eso se la mata para usos adivinatorios, porque se puede determinar lo fausto y lo infausto. Se la pone dentro de un cesto, se la tapa con un paño, y se la guarda en el templo de los antepasados. Se usa para echar las suertes sobre los asuntos del estado, y se la tiene en muy alta estima". (Ver G. Qf., op.c., p.604).
41. Una especie de fénix, según Ch. Gy.
42. El texto chino escribe el carácter *tiao* (también se pronuncia *you*). El *tiao* es un pez blanco (*bai yu*), según el *Shiwen*. El *Shuowen* se limita a decir que es el nombre de un pez.
43. Es decir, sobre el puente del río Hao. Interpretación de X. Y.: "Me he sentido dichoso mientras andaba (*you*) sobre el río Hao, y entonces he sabido que también eran dichosos los peces que debajo del río Hao nadaban (*you*)".

NOTAS AL LIBRO XVIII

1. Ver nota 64 del libro II.
2. Comentario del *Cheng shu*: "Fuchai, rey de Wu, llevaba una vida desenfrenada y viciosa, y carecía de principios. Zixu le dirigió sinceras amonestaciones, y por ello se le condenó a una muerte atroz". (Ver G. Qf., op.c., p.611).
3. Esta viene a ser la interpretación que dan L. Xy. y X. Y. de *jing jing ran*. El *Cheng shu* dice que significa "ir a la muerte" (*qu si*), y C. Zh. que significa "tomar lo falso por verdadero, y lo verdadero por falso". (Ver G. Qf., op.c., p.611).
4. Dice el *Lao zi*: «El sabio no actúa, y por eso no fracasa» (cap. XXVII [LXIV]).
5. Dice el *Lao zi*: «El Cielo obtuvo el Uno (*de yi*) y de ahí su pureza; la Tierra obtuvo el Uno y de ahí su quietud» (cap. II [XXXIX]).
6. Algunos comentaristas, como L. Wd. y W. Shm., añaden el carácter *sheng* ("nacer").
7. Así interpreta el *Cheng shu* la expresión *manhu huhu*. Lo mismo dice el *Lao zi*, refiriéndose al Tao, sólo que con distintos caracteres: *huang-a hu-a* (cap. LXV [XXI]).
8. El Cielo y la Tierra no actúan de forma intencionada, premeditada, pero no hay nada que no nazca, surja, de ellos. Dice el *Lao zi*: "El que escucha el Tao no actúa, mas nada hay que no deje de hacer" (cap. XI [XLVIII]).
9. También puede que el carácter *pen* designe un antiguo instrumento musical en forma de vasija.
10. El *Shiwen*, citando a Sm. B., dice que la Gran Mansión es el Cielo y la Tierra. (Ver G. Qf., op.c., p.615).
11. Se trata de dos personajes y un lugar imaginarios. Según el *Cheng shu* y L. Y. (citado en el *Shiwen*), Zhili simboliza al que se olvida de su cuerpo, y Huajie, al que se olvida de su inteligencia. (Ver G. Qf., op.c., p.616). El nombre de la colina significa "Oscuridad silenciosa".
12. El original chino escribe *liu* ("sauce"). G. Qf. dice que este carácter se usa aquí por su homófono que significa "tumor". El *Cheng shu* dice: «El sauce es un árbol que crece fácilmente; el árbol es imagen del ataúd; esto es presagio de una muerte próxima». (Ver G. Qf., op.c., p. 616).
13. Las transformaciones (*hua*) se refieren a los nacimientos y muertes de los seres. Dice X. Fg. que "contemplar las transformaciones" (*guan hua*) quiere decir mantener hacia los cambios de las cosas una actitud de mera observación, y no permitir que provoquen en nosotros sentimientos o juicios.
14. Según el *Shiwen*, *chu* designa un saco (o bolsa) donde se guardaba o llevaba la ropa de vestir. (Ver G. Qf., op.c., p. 620).

15. Según el *Cheng shu*, *jiushao* es el nombre de una música de tiempos del emperador Shun (Ver G. Qf., op.c., p.622).
16. La expresión *tai lao* ("gran sacrificio") designa el sacrificio de un buey, un cordero y un cerdo. (Cf. G. Qf., op.c., p.622).
17. *Tiao* es un pez que los chinos llaman también "pez blanco" (*baiyu*). Ver nota 42 del libro XVII.
18. Según el *Cheng shu*, *xianchi* es el nombre de una música de tiempos del emperador Yao. (Ver G. Qf., op.c., p.622).
19. Todo lo que sigue hasta el final del libro aparece también, con algunas modificaciones, en el *Tian rui* del *Lie zi* (ibidem, pp. 44-45).
20. Comentario del *Cheng shu*: "Para la calavera la vida es muerte y la muerte vida; para Lie zi, la vida es vida, y la muerte, muerte. Vida y muerte representan cada una un aspecto, y no pueden ser algo fijo; por eso nunca ha habido muerte, ni tampoco vida". (El punto de vista relativo frente al punto de vista absoluto). (Ver G. Qf., op.c., p.624).
21. X. Y. dice que el carácter *yang* ("alimentar") significa aquí "tristeza". Para Y. Y. equivale aquí a su homófono que significa "mal", "desprecio". (Ver G. Qf., op.c., p.624).
22. En opinión de M. Xl. el carácter *ji* no significa aquí "cuántas", como interpretan la mayor parte de los comentaristas ("¿Cuántas especies existen?", sería entonces la traducción), sino que es el nombre de una especie de diminutos seres vivos, que se encontrarían en el orígen de la vida sobre la Tierra. Prueba su tesis con argumentos lexicográficos y etimológicos. Aún hay otros comentaristas que sostienen que *ji* significa "mecanismo", "motor", y entonces la traducción sería: «En los gérmenes (de la vida) hay un mecanismo sutil».
23. Así se interpreta el carácter *xu* en consonancia con el sentido que se le da en el *Lie zi*. Para otros, es simplemente el nombre de esas mariposas.
24. Seguimos la interpolación que hace M. Xl. del carácter *ji*. Otra posible traducción sería: "El hombre retorna y entra en la máquina (*ji*) de la Naturaleza. Todos los seres salen de la máquina y todos en la máquina entran al final".

NOTAS AL LIBRO XIX

1. El carácter *da* significa etimológicamente el camino que lleva a todas partes. Aquí tiene el sentido de *tong da*, "comprensión profunda y sin obstáculo".
2. Según L. Ym., "lo que no es menester" (para la vida) son las cosas exteriores a la propia persona.

3. El texto habitual escribe *zhi* ("conocimiento") en lugar de *ming* ("destino"). Corregido siguiendo la opinión de varios comentaristas.
4. El carácter *jing* ("semilla", "esperma") designa una de las tres fuerzas vitales cuya acción es determinante para la conservación de la vida. Las otras dos son la "energía vital" (*qi*) y el "espíritu" (*shen*).
5. Otra posible traducción: «su separación es el principio de la formación (de otro cuerpo)».
6. En el libro VI se dice: "Entra en el agua sin mojarse y en el fuego sin quemarse". También en el *Huang di* del *Lie zi* se dice: "Se sumergen en el agua sin ahogarse y atraviesan el fuego sin quemarse" (ibidem, p.55).
7. En el texto chino se escribe *wu* ("ser", "cosa"). Si nos atenemos a esta lectura, la traducción de la frase sería: «El ser que llega a lo sin-forma...». En este pasaje, detrás aparece el carácter *zao* ("hacer"), que aquí equivale a *zhi* ("perfecto"), según Ch. Gy. (op.c., p.515). El P. Elorduy lo vierte, de manera mas que dudosa, por "la creación de los seres…".
8. Comentario de G. X.: «Cuando alguien ha llegado al extremo de la perfección, las cosas ya no tienen poder sobre é». Y también el *Cheng shu* comenta: «El millón de seres del mundo, ¿cómo podrían estorbarle y dominarle?» (G. Qf., op.c., p.635).
9. Símbolo de las transformaciones cíclicas de los seres y fenómenos del universo. Para M. Xl., *ji* ("madeja") es un préstamo por su homófono que significa "fundamento". La traducción entonces sería: "fundamento de las cíclicas transformaciones".
10. Dice W. Fzh.: «Lo que hace (*zao*) a las cosas es el *qi* ("energía cósmica")… Las cosas son condensaciones del *qi*». Para otros comentaristas, lo que hace a las cosas es la Naturaleza.
11. Esta misma frase aparece casi idéntica en el *Huang di* del *Lie zi*: «El sabio se esconde en el Cielo, y por eso ningún ser le puede causar daño».
12. Ver nota 37 del libro VI
13. Este fragmento entre corchetes, que comprende un total de setenta y dos caracteres, es considerado una interpolación. No guarda relación con el contenido del capítulo. La respuesta de Guan Yin a la pregunta de Lie zi termina en "(al sabio) nada le puede causar daño". Además, el pasaje paralelo del *Huang di* del *Lie zi* (ibidem, p. 58) tampoco lo recoge.
14. Una larga vara cuyo extremo se ha untado con alguna clase de pegamento, para que a él queden adheridas las alas de la cigarra.
15. En el original chino se escribe *zi zhu*, medidas de peso de la antigua China. Se trata de medidas muy pequeñas: seis *zhu* hacían un *zi*, y cuatro *zi* equivalían a un *liang* (un *liang*, aproximadamente treinta gramos).
16. Traducimos por "tronco" la expresión *jue zhu ju*, en la que *zhu* significa "tronco", y *ju*, "raíz". Dice G. X.: "Inmovilidad extrema".

17. Comentario del *Cheng shu*: «*Shangshen* es el nombre de un abismo (*yuan*). Se lo llama así por tener forma de copa. Se encuentra en el estado de Song».
18. Según M. Xl., el carácter *shu* ("numeroso") se emplea aquí por *su* ("rapidez"). Así ocurre también en el cap. XLIX (V) del *Lao zi*. Quienes conservan el carácter anterior traducen: «aprende luego de repetidos ejercicios».
19. El texto chino dice literalmente: «altas puertas y cortinas colgadas» (*gao men xian bo*). La interpretación es la propuesta por L. Ym.
20. Según Ch. Gy., esta expresión significa que no fueron capaces de completar lo que les faltaba. En el mismo sentido apunta el comentario de L. Ym.
21. Los comentaristas chinos dicen que el "árbol seco" (*chai*, "leña") simboliza la mente vacía de pensamientos (*wu xin*).
22. *Xuan duan* significa, según el *Cheng shu*, vestidos y gorros. El carácter *xuan* ("oscuro") parece indicar que eran de color negro.
23. "Padre Zhong" (*zhong fu*) es la forma respetuosa en que el duque Huan se dirige a Guan Zhong.
24. La expresión *e tai* es interpretada diversamente por los comentaristas: "cansancio" (Sm. B.), "perder los espíritus" (L. Y.), "intranquilidad" (H. Wy.). Aquí la traducimos por "asustarse" siguiendo a Ch. Gy.
25. Así interpretan Sm. B. y L. Xy. el carácter *chen*. Para Y. Y., equivale a *shen* ("horno"). Se trataría en este caso de los hornos portátiles, frente a *zao*, el horno fijo, del que se habla a continuación.
26. Sm. B. lo llama *lou*.
27. Según Sm. B., lleva vestidos rojos, y tiene la forma de una hermosa mujer.
28. Dice Sm. B. que *bei-a* es el nombre de un espíritu, y que el *guilong* tiene aspecto de niño, cuya altura apenas alcanza el medio metro; viste ropas negras y un gran gorro de color rojo; también lleva una espada y una lanza. Para M. Xl. el *bei-a* es una especie de lagarto, y el *guilong* una especie de sapo.
29. Según Sm. B., tiene cabeza de leopardo y cola de caballo.
30. Según Sm. B., tiene aspecto de niño, es rojo y negro, de patas negras, grandes orejas y largos brazos.
31. Según Sm. B., tiene aspecto de perro, con cuernos y el cuerpo rayado de cinco colores.
32. Según el *Cheng shu* es grande como un búfalo, y con un solo pie.
33. Según Sm. B., tiene aspecto de serpiente, con dos cabezas y la piel con adornos de cinco colores.
34. Esta expresión china (*weiyi*) significa "serpenteante".
35. En el *Huang di* del *Lie zi*, donde también aparece recogida esta historia, el nombre del rey es Xuan de Zhou (ibidem, pp. 62-63).

36. Según X. Y., esto quiere decir que su espíritu está concentrado y sereno.
37. En algunas versiones no aparece el carácter *jian* ("ver").
38. El *yuan* es una especie de tortuga mayor que las corrientes; y el *tuo* es parecido al cocodrilo, de entre tres y seis metros de largo, con cuatro patas, le gusta dormitar y su piel sirve para fabricar tambores. (Cf. Ch. Gy., op.c., p.534).
39. El texto chino emplea el carácter *ming* ("destino"). El sentido de esta frase puede ser que al final se ha adaptado por completo a la Naturaleza, y se mueve siempre conforme a ella.
40. Así interpreta X. Y. la expresión *zheran*. Para Sm. B. significa un estado de inmovilidad.
41. El texto chino dice literalmente: "armonizo (mi) Cielo con (su) Cielo". Aquí Cielo (*tian*) representa la naturaleza del hombre y del árbol respectivamente.
42. Algunos comentaristas (L. Hq., T. Hq.) afirman que el carácter *gai* aquí significa "igualar", y no "superar".
43. El texto chino dice literalmente "el estrado del espíritu" (*ling tai*). Se refiere a la mente que observa.
44. En los textos habituales aparece el carácter *zhi* ("conocimiento"), con lo que la traducción sería: «Si tu conocimiento se olvida...» Razones de ritmo y paralelismo llevan a pensar que se trata de una interpolación.
45. Este pasaje, desde "Olvídase de su hígado...", aparece, con ligeras variantes, en el libro VI.
46. "Ayuda a los seres ...voluntad" es cita textual del *Lao zi* (cap. XIV [LI] y cap. LIV [X]).
47. Este pasaje, desde "Hacéis gala de...", aparece en el libro XX.
48. Todo este relato aparece, referido de forma más extensa, en el libro XVIII. Aquí hemos traducido *wei yi* por "pececillos" siguiendo a Sm.B., aunque otros lo interpretan como "serpientes", y en el libro XVIII parece significar "a su grado y comodidad".
49. Todo este fragmento final entre corchetes es probablemente una interpolación. En primer lugar rompe la estructura del libro, que hasta aquí había expuesto once relatos alegóricos como explicación de la idea principal; y en segundo lugar, casi todo él es una repetición de pasajes de otros libros del *Zhuang zi* o del *Lao zi*, como se indica en las notas precedentes.

NOTAS AL LIBRO XX

1. El texto habitual añade los caracteres *fuzi* ("maestro"). Según algunos comentaristas (M. Xl., W. Shm.), *fu* es una partícula final, y *zi* fue añadido erróneamente por algún copista. Téngase en cuenta que los textos clásicos no marcan la separación de las oraciones con ningún tipo de signos. Es función de las "palabras vacías" (*xu ci*).
2. Seguimos a algunos comentaristas, como W. Ns., para quienes el carácter *peng* ("cocinar") es un error por otro casi idéntico, *xiang* ("tratar con regalo", "obsequiar").
3. "Unas veces te mostrarás, otras te ocultarás". L. Xy. compara esta expresión con la que contrapone al tigre con el ratón como símbolos del usar (*yong*) y el rechazar (*she*).
4. Traducción de *wu wu* ("cosa cosa"), el primero con valor verbal, y el segundo de sustantivo. Su sentido literal sería "hacer cosas a las cosas". Ello ha llevado a algún traductor cristiano a relacionarlo con la frase anterior en el texto; y así, por ejemplo, el P. Elorduy traduce: «Flotar y andar con el *Progenitor* (sic) de los diez mil seres que hace las cosas...» De nuevo el problema de la ausencia de signos gráficos para separar los períodos.
5. Según Ch. Gy., el carácter *lian* ("íntegro", "probo") se usa aquí por *li* ("afilado"), al igual que en otras obras, como el *Lao zi* en su capítulo XXI (LVIII), donde dice: «ser afilado (*lian*) sin pinchar».
6. El original chino escribe *yi*, que para el *Cheng shu* significa "poner en duda, criticar". Nuestra traducción se aproxima a la interpretación de Y. Y.
7. Seguimos la versión de Y. Y. Para éste el carácter *li* ("apartarse") que se añade en los textos es una interpolación. De mantenerlo, la traducción sería: «sin apartarme un sólo instante».
8. La expresión *yinyue* es un tanto oscura. Para L. Xy., significa "esconderse"; y para el *Cheng shu*, "deliberar" (*zhen zhuo*).
9. Algunas versiones, como en el *Cheng shu*, cambian el carácter *xu* ("lejano") por *dan* ("mañana"), y así algunas traducciones dicen: «(esperan a) la mañana para ir...»
10. El sur de Yue (*nan yue*) significa un lugar muy lejano (Ver Yue en Glosario). L. Xy. señala que en la época de Zhan Guo ("Estados Combatientes"), cuando se escribió el *Zhuang zi*, el sur de Yue aún no formaba parte del espacio chino.
11. Dos referencias al *Lao zi*. En éste leemos: «Mi deseo es no tener deseos, y las gentes se tornan simples por sí mismas» (cap. XX [LVII]). Y en el capítulo LXIII (XIX), idéntica expresión: «Poco egoísta y con escasos deseos» (o también "reducir el egoísmo y disminuir los deseos").

12. El texto chino dice literalmente: «pisan por la gran región» (*ta hu da fang*). La "gran región" (*da fang*) es el Gran Tao.
13. Según el *Cheng shu, fang zhou* ("barca cuadrada") significa dos barcas unidas entre sí. Se trata probablemente de dos barcas unidas de costado, de donde surge la forma "cuadrada".
14. Según el *Cheng shu, zhong* ("campana") es el nombre de un instrumento musical. "Recaudar" (*fu lian*) tiene aquí, según X. Y., el sentido de hacer una colecta, no el de un impuesto especial.
15. La expresión *yi zhi jian* también podría interpretarse como "obedecer a la Naturaleza" (L. Xy.), o como "escuchar al pueblo (y no forzarlo)" (L. Fb.). En este último sentido apunta al hecho de que el pueblo ha contribuído de forma voluntaria con su dinero y su trabajo.
16. Comentario del *Cheng shu*: «El rey Zhao de Chu invitó a Confucio, y Confucio salió de Lu camino de Chu. Al pasar por la frontera entre los estados de Chen y de Cai, como el padre Confucio iba acompañado de numerosos discípulos, las gentes de Chen y de Cai le tomaron por Yang Hu y, levantando hombres armados, le rodearon. Los discípulos pasaron gran hambre, y en siete días no pudieron comer caliente; se vieron en grandísimo aprieto y dificultad». (Ver G. Qf., op.c., p.679).
17. Según L. Xy., "perezoso" (*yidai*) se refiere a la golondrina (*yan*).
18. Se trata de una cita del *Lao zi*, al que se alude previamente como "hombre de gran perfección" (*dacheng zhi ren*). En el cap. LXVI (XXIV) dice el *Lao zi*: «El que se ensalza carece de méritos». El resto de la cita no aparece en el *Lao zi*, aunque sí se encuentran en él las siguientes expresiones: «Realiza con éxito su obra (*cheng gong*) y no se jacta de mérito alguno» (cap. XLVI [II]); "Una vez que ha realizado con éxito su obra, se retira" (cap. LIII [IX]); "Realiza con éxito su obra y no proclama su mérito" (LXXVIII [XXXIV]).
19. Según Ch. Bx., el carácter *de* ("obtener") se usa aquí por su homófono que significa Virtud. La versión de G. X. divide las dos oraciones de diferente manera, y en ese caso la traducción sería: «El Tao fluye sin brillar, se establece en la Virtud y no se asienta en la fama».
20. En tiempos del duque Ding de Lu, Confucio desempeñó el cargo de *si kou* (ministro de justicia). Los gobernantes del estado de Qi pensaron sembrar cizaña entre Confucio y el duque Ding, y entonces enviaron como presente a este último ochenta hermosas jóvenes y ciento veinte excelentes corceles. A causa de las intrigas de Qi, Confucio sufrió tal trato de su soberano, que se vió obligado a salir de Lu.
21. Todos estos episodios de la vida de Confucio aparecen referidos en el libro XIV, y explicados en sus notas 21, 22 y 23.
22. Jia es el nombre de un antiguo estado de China. Algunos comentaristas

consideran el carácter *Jia* como un error por *Yin*. Según M. Xl., Yin es el estado de Song, de cuyo tiránico rey Yan huyeron las gentes.

23. Seguimos la modificación del texto propuesta por W. Ns. Su argumentación se basa en correspondencias de grafías antiguas (*zhen* ["verdadero"] o *zhi* ["recto"], equivalentes al actual *nai* ["finalmente"]), y al intercambio de caracteres homófonos (*ling* ["ligero, suave"] por su homófono ["orden"]).
24. Los árboles *nan* (*Phoebe nanmu*), las catalpas (*zi*, *Catalpa ovata*) y los alcanforeros (*yuzhang*) son árboles altos y rectos.
25. Las cudranias (*zhe*, *Cudrania tricuspidata*) son árboles pequeños y espinosos.
26. Traducimos el carácter *xie* ("manar", "filtrarse") por "mudanza" siguiendo la opinión de M. Xl. Dice este comentarista que *xie* es un préstamo por *yi* ("cambiar").
27. La expresión *she ji* se refiere a la tierra (*she*) y al grano (*ji*). Normalmente designa a los dioses de la tierra y a los dioses del grano de un determinado lugar; de donde su significado de "país natal". Aquí *she* se refiere al lugar donde viven, y *ji* a aquello de lo que se alimentan.
28. Según Sm. B., el carácter *fan* se refiere a un cercado de castaños.
29. Siete *chi*. Un *chi* equivale aproximadamente a un tercio de metro.
30. Un *cun*, equivalente a la décima parte de un *chi*.
31. El texto chino escribe *zhen* ("verdad"). Dice el *Cheng shu* que *zhen* significa aquí "vida". G. X. comenta: «Que los ojos sean capaces de ver y las alas de volar, es la verdadera naturaleza del pájaro. Ahora sólo ve el provecho, y por eso se olvida de ello». Podría, pues, traducirse también por "naturaleza".
32. Porque creía que estaba robando castañas.
33. En el texto habitual se lee "tres meses"; pero, según el *Shiwen*, algunas versiones dicen "tres días". Esta última versión, por el contexto parece la más lógica.
34. En el original se lee "no salió al patio" (*bu ting*); pero, según W. Ns., el carácter *ting* ("salir al patio") se usa aquí por *cheng* ("alegre").
35. Estas palabras no aparecen en el *Lao zi*, por lo que cabe dudar de que el maestro al que aquí alude Zhuang Zhou sea Lao Dan como afirma el *Cheng shu*. Aunque es cierto que Lao Dan es objeto de elogio por parte de Zhuang Zhou, tampoco faltan las críticas y diferencias de opinión.
36. En el *Han Fei zi shuo lin*, donde aparece este mismo relato, se dice "el padre del posadero".
37. El texto del *Zhuang zi* dice: «y rechaza el comportamiento (*xing*) del que se tiene por sabio (*xian*)». Lo hemos modificado, siguiendo la opinión de Ch. Gy., conforme al mismo pasaje del *Shuo lin*, del *Han Fei zi* (*xin*, "pensamiento", en lugar de *xing*).

NOTAS AL LIBRO XXI

1. Tiene aspecto de hombre, pero su mente (*xu*, "vacío", por *xin*, "mente") es en todo conforme a la Naturaleza. Otra posible traducción se basaría en una diferente puntuación de la frase: «De hombre es su talle, pero es Cielo. Esta vacío y ...» Esta última es la versión de G. X.; la otra, la de Y. Y.
2. Dice Sm. B.: «*tu geng* significa hombre de barro (*tu ren*), que se deshace con la lluvia». (Ver G. Qf., op.c., p.704). L. Xy. comenta que el *tu geng* da a entender que se ha comprendido lo accidental y grosero (*cu*), y no la esencia, lo fino (*jing*).
3. Ver nota 11 del libro XVII. Aquí se refiere particularmente al estado de Lu, según el *Cheng shu*.
4. Según X. Y., *bi fang* tiene aquí el sentido de "orientarse por el sol". M. Qch. comenta: «*bi* significa obedecer, acomodarse; y *fang* significa el Tao. La expresión quiere decir que todos los cambios de las cosas obedecen a la órbita del sol».
5. En el libro XII se escribe: «Todo cuanto tiene cabeza y pies». Algunos comentaristas dicen que aquí *mu* ("ojos") es un error por su casi homógrafo *shou* ("cabeza"). Se refiere al hombre.
6. Dice el *Lao zi*: «Los diez mil seres contienen en su seno el Yin y el Yang; las (dos) energías vitales (*qi*) se funden y tórnanse en armonía» (cap. V [XLII]).
7. Otra posible traducción sería: «El universo mundo es la unidad del millón de seres». Es la misma idea que el "considerar (ver) las cosas desde su unidad" del libro V.
8. El "esclavo" (*li*) designa aquí, según H. Jh., las ganancias y pérdidas, el infortunio y la felicidad, que acompañan a la persona.
9. Según G. St., el carácter *yue* significa el brotar natural del agua, el fluir de los arroyos que se unen.
10. *Xiji* es nombre de los mosquitos que se crían en las vasijas de vino.
11. Dice el comentario del *Cheng shu*: «Zhuang zi fue un hombre de la época de los Seis Estados (Zhan Guo, "Estados combatientes", -403 a -221), coetáneo del duque Hui de Wei y del rey Wei de Qi. El duque Ai de Lu vivió ciento veinte años antes, por lo que su entrevista con este duque es una ficción simbólica». (Ver G. Qf., op.c., p.717).
12. *Ru shi* significa literalmente "letrado de la escuela *ru*". *ru* es el nombre genérico de los letrados conocedores de los libros clásicos de la antigua China y entendidos en las artes tradicionales. Ver nota 29 de libro II.
13. Según el *Cheng shu*, este hombre (*zhang fu*) sería Confucio. Pero no hay que olvidar que Confucio vivió mucho antes que Zhuang zi, por lo que lo más probable es que no se refiera a nadie en particular, como apunta Y. Lf.

14. El texto chino escribe *You yu shi* (lit. "nombre de familia" [*shi*], el que tiene [*you*] Yu), nombre completo de Yu. Dice el *Cheng shu*: «Youyu es Shun. Shun, cuyo patronímico era Gui, y sobrenombre Zhonghua. Su suegra le hizo la vida imposible y se vio en mil peligros y dificultades. Mas la vida y la muerte no tenían cabida en su corazón, y su perfecta piedad filial le hizo célebre y conmovió al Cielo y a la Tierra. Entonces Yao le dio por esposas a sus dos hijas y le confió miles de carros. Por eso se dice que movió a los hombres».
15. Una carta geográfica, con los montes y los ríos de su estado. Así comenta el *Cheng shu*. (Ver G. Qf., op.c., p.719).
16. El texto habitual escribe *zhang fu* ("hombre maduro"), pero ya el *Shiwen* dice que en algunas versiones aparece *zhang ren*. (Ver G. Qf., op.c., p.720). *Zhang ren* es un tratamiento de respeto para con los ancianos, que después, en el mismo fragmento, aparece hasta tres veces. Este anciano podría ser Jiang Ziya, personaje cuya historia coincide a grandes rasgos con el relato del *Zhuang zi*.
17. La traducción de esta frase se basa en la interpretación de Y. Y. Otros comentaristas, como L. Xy., la entienden como que "la pequeña nobleza ya no formaba bandos".
Sobre la "pequeña nobleza", Ver nota 23 del libro VIII.
18. Antiguas medidas de capacidad para áridos. Un *hu* contenía unos cincuenta litros, y un *yu* alrededor de trescientos cuarenta litros.
19. El soberano o el maestro se sientan "cara al sur" (*nan mian*), por lo que el vasallo o el discípulo se sitúan "cara al norte" (*bei mian*). Eso hizo el rey Wen para mostrar su respeto hacia el anciano de Zang.
20. Es decir, tirar de intento (*you xin*) frente a tirar olvidándose de toda intención o idea (*wu xin*). Comenta L. Ym.: «Quiere decir que es capaz de usar de su habilidad, pero no de usar su espíritu». (Ver Ch. Gy., op.c., p.603).
21. "Dos tercios" es la interpretación que hace L. Xy. de la expresión *er fen*. En cambio L. Zhy. dice que significa "dos décimas partes" y lo refiere al precipicio bajo los pies. Difícil de entender.
22. Dice el *Lao zi*: «(El sabio), cuanto más hace por los otros, más tiene» (cap. XXXI [LXXXI]).
23. Según el *Cheng shu*, se trata del marqués Xi de Fan (op.c., p.728). El rey de Chu es el rey Wen del estado de Chu.
24. "Repetidamente" es traducción de *san* ("tres"), en el sentido de "tres veces". Y. Y. dice que "tres" fueron los acompañantes del rey que pronosticaron la ruina de Fan; y G. X., que "tres" se refiere a los signos o presagios de la ruina anunciada. (Ver G. Qf., op.c., pp.728-729).

NOTAS AL LIBRO XXII

1. El carácter *zhi* designa la facultad cognoscitiva discursiva y discriminante (ser-no ser). Según X. Y., significa "conocimiento". Aquí aparece como el nombre de un personaje puramente imaginario. 2.- Todos los nombres propios de este libro se refieren a personajes o lugares imaginarios, de carácter alegórico o simples personificaciones.
2. El carácter *xuan* ("negro", "misterioso") aparece resaltado en el capítulo XLV (I) del *Lao zi*: *xuan zhi you xuan* ("misterio de los misterios"). Ch. Bx. comenta que este viaje hasta el Río Misterioso simboliza el anhelo que albergan los hombres de gran conocimiento por retornar a los orígenes.
3. La expresión *yin fen* es de difícil interpretación. El *Cheng shu* dice: «*yin* significa profundo y lejano y difícil de conocer; *fen* significa claramente visible» (G. Qf., op.c., p.730). Aquí traducimos por "confuso" para reflejar esa imprecisión entre el ocultarse (*yin*) y el manifestarse (*fen*) del "profundo misterio del Tao".
4. *Wu wei wei* (lit. "no actuar hablar") significa, según L. Xy., la Naturaleza en su espontaneidad (*ziran*). Para X. Y., la expresión *wu wei wei* se refiere al no-actuar y al no-hablar que son fundamento del Tao.
5. Literalmente, "Río Blanco". "Blanco" y "sur" tienen que ver con lo claro y manifiesto, frente a "Negro" (*xuan*, "misterioso") y "norte", que aparecieron antes en el texto.
6. Monte imaginario. Los dos caracteres de su nombre (*hu que*) significan "zorra" (*hu*) y "vacío" (*que*). La zorra, en la tradición china, es símbolo de la duda y la vacilación. El sentido del nombre es "la duda que conduce al vacío y quietud de la mente".
7. *Kuang qu*. *Kuang* significa "loco", "furioso". *qu* ("curvado"), según L. Xy., alude a las ramas de un árbol seco, y el nombre completo a un perfecto ignorante (*wu zhi*).
8. Cita literal del *Lao zi*, cap. XIX (LVI).
9. "La enseñanza sin palabras" (*bu yan zhi jiao*) es una cita del *Lao zi* (cap. VI [XLIII]).
10. Cita del *Lao zi* (cap. I [XXXVIII]). La segunda parte de la cita no coincide exactamente con el *Lao zi*, donde se lee: «...Los ritos representan un debilitamiento de la lealtad y la confianza, y son el principio del desorden. Los conocimientos anteriores son un mero adorno del Tao, y el principio de la necedad».
11. Cita del *Lao zi* (cap. XI [XLVIII]). En éste, en lugar de "practicar" (*wei*) el Tao, se dice "escuchar" (*wen*) el Tao.
12. Dice el *Lao zi*: «Innumerable es la variedad de los seres, mas todos retornan a su raíz (origen)» (cap. LX [XVI]).

13. Dice el *Lao zi*: «La firmeza y la dureza son discípulas de la muerte; la blandura y la debilidad discípulas son de la vida» (cap. XLI [LXXVI]).
14. Esta idea aparece repetida a lo largo de toda la obra. Cf. libros I, II, V y XXI.
15. La copia de Liu Deyi dice: «El entero Cielo y Tierra, una sola energía vital (*qi*)» (citado por el *Zhuang zi que wu*, de Chen Bixu, según G. Qf., op. c., p.734).
16. El texto chino habitual comienza la frase con el carácter *jin* ("hoy", "ahora"). Sólo la copia de Liu Deyi citada en el *Zhuang zi que wu*, escribe *he* ("unirse a") en lugar de *jin*. Según Ch. Bx., esta versión tiene más sentido dentro del contexto. "Estos" y "aquellos" son traducción del mismo carácter, *bi*, cuya doble significación viene señalada por X. Y. En cuanto a "cien", dice el *Cheng shu* que indica un número elevadísimo.
17. Traducimos por "florecer" el carácter *bian* siguiendo a Ch. Bx. En cambio el *Cheng shu* dice que significa "volar velozmente" (*pian*).
18. L. Xy. dice que *tian he* ("armonía del Cielo") se refiere aquí a la "energía primordial" (*yuan qi*).
19. En el libro II se habla de "volver la mente en frías cenizas", refiriéndose al estado de arrobamiento o samadhi.
20. "Purificar" es traducción de *zao xue* (lit. "lavar nieve"), tal y como interpretan esta expresión L. Xy y M. Xl. "Espíritu" es traducción de *jingshen*. Según el pensamiento taoísta, el espíritu (*shen*) es una de las tres fuerzas vitales fundamentales, y está formado por la unión de las otras dos: el *jing* ("esencia", "semilla", "esperma"), esencia o sustancia sutil, y el *qi* ("aire", "hálito"), energía vital primigenia entroncada con la energía cósmica.
21. Ver nota 18 del libro II. En las aves los dos últimos orificios son uno solo.
22. Según L. Xy., aquí se alude al Tao como Gran Vacío (*tai xu*), que todo lo abarca, y del que no puede decirse que entre o salga. (Ver Ch. Gy., op.c., p.623).
23. Nuestra traducción sigue la interpretación que de este pasaje hace el *Cheng shu*, en la que también se cita como prueba al *Lao zi* cuando dice: «El Cielo es puro por haber obtenido el Uno, los diez mil seres nacen por haber obtenido el Uno». En el capítulo II (XXXIX) del *Lao zi* aparecen, efectivamente las dos primeras proposiciones de la cita, pero no la tercera. En cambio, G. X. sostiene una interpretación totalmente opuesta, pues para él el Tao nada tiene que ver con los fenómenos referidos; la exclamación final tendría el sentido de una negación. (Ver G. Qf., op.c., p.743).
24. Dice el *Lao zi*: «El saber no es erudición» (cap. XXXI [LXXXI]). También el texto habitual del *Lao zi*, aunque no el más antiguo de Mawangdui, dice en su cap. LXXXI: «El que sabe disputar no es bueno (*shan*)».

25. Los dos caracteres *ruo shan* ("como montaña") no aparecen en el texto habitual. Añadidas por M. XI. para completar el paralelismo con la frase anterior.
26. *Guo luo. guo*, los frutos de los árboles y plantas; *luo*, las cucurbitáceas.
27. El texto chino escribe *bai ju* ("blanco corcel"), de lo que el *Cheng shu* hace el siguiente comentario: "El blanco corcel se refiere a un veloz caballo, pero también al sol". (Ver G: Qf., op.c., p.747).
28. Según Ch. Bx., se refiere aquí al nacimiento y a la muerte.
29. Según una cita del *Shiwen*, los inspectores del mercado, para saber si un cerdo está bien cebado, pisan el muslo y la pata, pues son las partes más difíciles de cebar. (Ver G. Qf., op.c., p.751).
30. *zhou bian xian* son tres términos más o menos sinónimos ("general", "universal", "total") que designan una misma realidad: el Tao.
31. Es la identidad del Tao y de los seres, de lo Absoluto y lo Relativo. En el mismo sentido se debe entender lo que sigue.
32. Según el *Cheng shu*, este Shennong no es el antiguo emperador del mismo nombre. (Ver G. Qf., op.c, p.754).
33. Y. Y. considera una interpolación la expresión *yin ji* ("apoyarse en una mesita") que en los textos corrientes precede a "apoyándose en su bastón".
34. El texto chino dice simplemente *tian* ("Cielo"). Según el *Cheng shu*, se trata de un tratamiento de respeto hacia Laolong Ji, al que se considera en posesión de la virtud del Cielo (Naturaleza). (Ver G. Qf. op.c., p.755).
35. Así interpreta G. X. la expresión *kuang yan* ("palabras de loco"). (Ver G. Qf., op.c., p.755).
36. "Buscar apoyo" es traducción de *xi* (lit. "atarse a").
37. El carácter *zhong* equivale aquí a *yang* ("levantar la cabeza hacia el cielo"), según la opinión de C. Zh. citada en el *Shiwen*. Otros conservan el significado original de *zhong* y lo traducen por "acertar" o también "aprobar".
38. Comentario del *Cheng shu*: «Luminosidad (*guang yao*) es el entendimiento que es capaz de ver. No-ser (*wu you*) es el objeto (*jing*) contemplado. El entendimiento puede iluminar, y por eso se lo llama aquí "Luminosidad"; y el objeto es vacío, por lo que aquí se lo llama "No-ser"». (Ver G. Qf., op.c., p.759). Así pues el No-ser se referiría a la naturaleza radicalmente vacía de todos los fenómenos; aunque también cabe interpretarlo como el No-ser absoluto, radical, que se sitúa más allá de toda experiencia y pensamiento. En este caso se aproximaría al Tao.
39. Los cinco caracteres que forman esta frase faltan en el original chino. Y. Y. los añade basándose en el texto paralelo del *Dao ying* del *Huai nan zi*.
40. Dice el *Lao zi*: «Lo miras, y no lo ves; su nombre es lo invisible. Lo escuchas, y no lo oyes; su nombre es lo inaudible. Lo palpas, y no lo tocas; su nombre es lo impalpable» (cap. LVIII [XIV]).

41. En la China antigua *da ma* (o *da si ma*, lit. "gran administrador de los caballos") era el nombre del cargo político equivalente a nuestro ministro de la guerra.
42. En el texto chino se escribe *shou* ("conservar", "guardar"), pero W. Ns. dice que aquí se usa por *dao* ("método"), pues antiguamente eran homófonos. Esto concuerda con la pregunta del Condestable, donde aparece *dao*.
43. En este pasaje se contrapone el *shen* ("espíritu") con el *bu shen* ("no espíritu"). En el primer caso, la mente está vacía de las cosas, y por eso comprende nada más oir (L. Ym.); en el segundo, se encuentra ocupada por los fenómenos, en ellos se empantana, y por eso se esfuerza reiteradamente por comprender (W. Xq.).
44. El texto chino dice: «Las cosas no pudieron salir de lo anterior a las cosas». G. Yq. argumenta que el primer *wu* ("cosas") se refiere a los "diez mil seres", y que el segundo se refiere a la "cosa" que existía antes del Cielo y de la Tierra. El sentido, pues, de la frase es que los innumerables seres no pudieron existir antes de aquello de lo que surgieron. En último término, se trata del Tao. Así, leemos en el *Lao zi*: «Hay una cosa confusamente formada, anterior al Cielo y a la Tierra» (cap. LXIX [XXV]).
45. Es decir, cada vez en lugares más reducidos.
46. En los textos habituales aparece al principio el carácter *zhi* ("conocer"), y por eso traducen: «Conoce que puede lo que puede». En nuestra traducción se ha suprimido, siguiendo el texto descubierto en Dun huang. M. Qch. también lo considera una interpolación.

NOTAS AL LIBRO XXIII

1. Quiere dar a entender que los beneficios que procura el sabio no son pequeños, ni su mérito inmediato. Esa es la interpretación de L. Zhy.
2. El texto chino habla de una casa de un *zhang* (algo más de tres metros) cuadrado (*huan du zhi shi*).
3. El texto chino escribe *zu dou*. Comenta el *Chengshu*: «*Zu* es una mesita sobre la que se corta la carne, y *dou* un recipiente donde se coloca la carne; los dos son objetos rituales». Aquí están usado en función de verbo.
4. *xun chang*. Un *xun* equivale a ocho *chi* (unos dos metros y medio), y un *chang* a dos *xun*.
5. El texto chino escribe *ni qiu* . *Ni* significa "salamandra" y *qiu* "anguila". El *Shiwen* dice que se refiere a peces pequeños.
6. El *bu*, que traducimos por "paso", equivale a seis *chi* (unos dos metro), y el *ren* , traducido por "vara", a siete *chi* (algo menos de dos metros y medio).

7. El texto chino dice: «para que crezcan *peng hao*». *peng hao* es el nombre vulgar de una planta llamada *tong hao* (*Chrysantemum coronarium*). La expresión significa simplemente "terreno inculto".
8. El carácter *pi* del texto chino es interpretado de diversas maneras: "abrir" (G. X. y *Shiwen*), "comparar" o "asemejarse" (Zh. Kch., *Shuo wen*), "emparentarse" (M. Xl.).
9. Traducimos *wu* ("cosa", "ser") por "algo". Según X. Y. ese *wu* son los deseos; de manera que la frase querría decir que son los deseos los que crean una separación entre los seres que impide una auténtica comunicación.
10. "Pequeña avispa" es la interpretación que hace Sm. B. de la expresión *ben feng* (lit. "abeja que corre"). El *Cheng shu* dice que se refiere a una avispa de talle fino. *huo du*, según Sm. B., es una oruga grande (*da qingchong*) de la planta de soja.
11. G. St. interpreta la expresión *zhu yu* como "corto de conocimientos y habilidades" (*zhu* aparece usado en el *Zuo zhuan*, en la expresión *zhu ru*, en el sentido de "corto y pequeño"). El *Chengshu* dice que *zhu yu* significa "especialmente tonto" (*zhuan yu*). (Ver G. Qf., op.c., p.782).
12. *Guigui* (aquí traducido por "confuso y desconcertado"), significa, según el *Cheng shu*, "menudo"; lo que llevaría a traducirlo por "minucioso". El *Shiwen* habla de ambas interpretaciones. (Ver G. Qf., op.c., p.782).
13. Dice el cap. XXXVI (LXXI) del *Lao zi*: «Conocer es no conocer, he ahí la perfección. No conocer es conocer, he ahí la enfermedad. Por eso el sabio no está enfermo, porque lo está. Está enfermo, y por eso no está enfermo».
14. Dice el *Lao zi*: «¿Puedes, portando sobre tí el alma corpórea (*ying po*), abrazar el Uno, y no abandonarlo?» (cap. LIV [X]).
15. Esta interrogación también aparece en el *Xin shu* del *Guan zi*.
16. Dice el *Lao zi*: «¿Puedes encontrar la energía vital hasta alcanzar la flexibilidad, y volverte en un niño de pecho (*ying er*)?» (cap. LIV [X]).
17. Entiéndese la armonía de su *qi* ("energía vital"). Dice el *Lao zi*: «Llora todo el día sin enronquecer: tan perfecta es su armonía» (cap. XVIII [LV]).
18. Seguimos la interpretación que hace Y. Y. del carácter *jiao*: "buscar" (*yao*). Para el *Cheng shu*, en cambio, significa "participar". En el libro siguiente, volveremos a encontrar la misma frase con el carácter *yao*.
19. El texto chino dice literalmente: «El espacio en completa calma...» Los comentaristas señalan que *yu* ("espacio") significa aquí la mente del hombre (*xin*). La frase quiere decir que cuando la mente está en una calma total, brota en ella la luz de la sabiduría (*hui guang*).
20. "Las cosas cual cosa le ven" (*wu jian qi wu*) no aparece en el texto habitual. Se ha añadido conforme a dos versiones citadas por Ch. Bx. en su *Zhuang zi que wu*.
21. Ver nota 40 del libro II. Aquí se refiere a la ley del Cielo.

22. "Respetar el propio interior" (*jing zhong*) quiere decir cultivar respetuosamente la sabiduría interior (*nei zhi*). Así se podrá comprender a fondo a los otros (*bi*), es decir a las cosas exteriores.
23. La "terraza del espíritu" (*ling tai*) es la propia mente (*xin*). En el libro V aparece la expresión "mansión del espíritu" (*ling fu*) con el mismo significado.
24. El texto chino escribe *you an* ("[lugar] apartado y oscuro").
25. Según Ch. Gy., se trataría de los llamados "remordimientos de conciencia".
26. Traducimos por "esforzarse en su perfección interior" la expresión *quan nei* , de controvertida interpretación. Para X. Y., *quan* significa "unir"; para el *Cheng shu* y G. X., "condición" (*fen*). En este último caso la traducción sería: "Los que se mantienen dentro de su condición". Para otros, *quan* significa "fatigarse".
27. Siguiendo la interpretación del texto que hace Y. Y., la traducción sería: «...pone todo su ánimo en el máximo de riquezas». Entiende que *qi* no significa aquí "desear", sino "extremo".
28. Comentario de X. Y.: «Poseen la plenitud y resplandecen».
29. Nos basamos en la interpretación que hacen de esta frase el *Cheng shu*, X. Y. y otros. Otros traducen: «Las cosas entran en aquellos que se dan por entero a las cosas».
30. Según una cita de M. Qch., el carácter *qie* aparece aquí en lugar de su casi homógrafo *zu* ("estorbo", "obstáculo"). Ese obstáculo es el que no permite encajar con las cosas.
31. Para "espada *moye*", Ver nota 37 del libro VI. Comenta L. Ym. que el ánimo, usado como arma, hiere la mente de los hombres; mientras que la espada *moye* sólo hiere el cuerpo.
32. El Yin y el Yang están presentes en todos y cada uno de los hombres; pero lo que daña al hombre no son el Yin y el Yang, sino la combinación de ambos en el individuo determinada por sus deseos, como viene a decirse más adelante. Es dudosa la identificación aquí del Yin y el Yang con la sexualidad, como hace el P. Elorduy.
33. "Completarse" y "formarse" son traducción de un mismo carácter, *cheng*, que aparece dos veces. La primera, falta en el texto habitual, pero sí está en alguna versión, y además en un pasaje similar del libro II. En este mismo libro también aparece la expresión *wei yi* ("hacerse uno") detrás de *dao tong* ("el Tao lo penetra [todo]").
34. Algunos comentaristas (W. Xq.) entienden que esto se dice del Tao. Otros, que del nacimiento y muerte. Así, el comentario de L. Xy. dice:«"'Salir" (*chu*) es nacer, es el comienzo de todos los seres; como no tiene origen y no se puede saber, por eso dice "no tiene origen" (*wu ben*).

"Entrar" (*ru*) es morir, es el final de todos los seres; aunque se sabe que acaban, no se ve el lugar en el que entran, y por eso se dice "no hay orificio" (*wu qiao*)».

35. Es decir, puerta de la Naturaleza. Dice el *Lao zi*: «Misterio de los misterios, es la puerta (la clave) de las transformacione de los seres» (cap. XLV [I]).
36. El carácter *sang* , que hemos traducido por "vagabundear", significa "perder", por lo que otros traducen: "tener la vida por un pérdida (estado original)". Y después, el "retorno al hogar" se entendería como un retorno a ese perdido pasado.
37. En el libro VI aparece casi idéntica frase. Allí, en lugar de *wu you* ("no-ser") se escribe *wu* ("nada"), y en lugar de *ti* ("cuerpo", "tronco") se escribe *ji* ("espinazo").
38. No-ser, vida y muerte.
39. Según X. Y., ese común linaje es el Tao, origen de todo.
40. Zhao, Jing y Jia fueron tres familias pertenecientes al mismo clan, el del rey de Chu. El carácter *jia* es un préstamo por *qu*, por el que se conoce a esa tercera familia. En este pasaje del *Zhuang zi* son una simple analogía del origen común del no-ser, de la vida y de la muerte.
41. El carácter *an* ("mancha de hollín") significa derivadamente "oscuro". Según L. Xy., aquí es símbolo de la concentración de la energía vital (*qi*).
42. El texto chino escribe *pi hai*. Según el *Cheng shu*, *pi* significa las cien membranas del estómago del búfalo o buey que se sacrifica, y *hai* sus pezuñas. (Ver G. Qf., op.c., p.805).
43. El comentario del *Cheng shu* alude al hecho de que durante la ceremonia sacrificial no se puede cortar y separar las cien membranas (*bai ye*) del estómago del búfalo, y que sólo al final está permitido. (Ver G. Qf., op.c., p.805). Para L. Ym., la explicación es más simple: cuando las vísceras y las extremidades de la víctima se dividen y colocan en los vasos de sacrificio, eso es "poderse separar"; y en tanto en cuanto siempre está ahí el cuerpo de la víctima, "no se puede separar". (Ver Ch. Gy., op.c., p.671). El P. Elorduy dice en su traducción, como comentario entre paréntesis: "como víctima tiene que estar entera, como parte, están divididas".
44. Comentario de G. X: «Las alcobas y salas (*miao*) están para descansar y comer en ellas; la letrina, para hacer sus necesidades... Y así la verdad, el error, ora están aquí, ora allí, no se pueden establecer fijamente». (Ver G. Qf., op.c., p.806). El comentario de L. Xy. dice: «En una casa hay alcobas, hay salones, hay letrinas; son lugares diferentes unos de otros, cada uno con su nombre, pero todos son una misma casa. Y lo que llamamos casa, también tiene diferentes nombres: alcoba, salón, letrina. Así igual es la naturaleza mutable de la verdad, que no se puede fijar». (Ver Ch. Gy., op.c., p.671).

45. Ver libro I, p 36.
46. Pero no se disculpa ni se siente culpable, comentan G. X. y el *Cheng shu.*
47. Según Ch. Gy., aquí *yi* ("justicia") equivale a su homófono que significa "conveniencia", e indica que el orden de los millones de seres seres es el conveniente (Ver Ch. Gy., op.c., p.673).
48. Ver nota 56 del libro II, y nota 4 del libro XIV.
49. *Dong er fei wo* (versión corregido por M. XI.) La traducción de estos cuatro caracteres depende del segundo, *er*, que en los textos habituales aparece como *wu*. Como *er* es una simple partícula , y *wu* una negación, el sentido cambia por completo. Así, ateniéndonos al texto habitual, se debería traducir: "actuar sin que falte mi yo..."
50. *chong* significa "insectos", pero aquí se refiere a todo género de animales, como señala L. Xy.
51. Es decir, guardar y seguir se propia naturaleza, como explica L. Xy.
52. Dice el *Cheng shu* que Yi Yin era un excelente cocinero, y que el emperador Tang, conocedor de su sabiduría, no quiso ir contra su naturaleza y le empleó como cocinero. (Ver G. Qf., op.c., p.815). Quiere esto decir que si le hubiera ofrecido un puesto de consejero, habría rehusado.
53. El duqeu Mu de Qin obligó al sabio Boli Xi (Ver Glosario), con un regalo de cinco pieles de cordero, a aceptar el cargo de primer ministro.
54. Traducción de *fu xi bu kui* (lit. "no tener vergüenza de repetir sus ejercicios"). El *Shiwen* dice que *xi* significa "repetir", y G. St., que significa "atemorizar de palabra". El mismo G. St. comenta que *kui* no significa aquí "sentir vergüenza", sino "regalar de palabra" (se trata de dos caracteres casi homógrafos). W. Xq. está de acuerdo con este último.

NOTAS AL LIBRO XXIV

1. Comentario de Y. Y.: «El gato caza ratones, y cuando está harto, se para ¡por eso se dice "virtud de los gatos"». El texto chino emplea el carácter *de* ("virtud"), que aquí significa "naturaleza" o "capacidad".
2. Parecen haberse olvidado de sí mismos. Dice el *Shiwen*: «Unidad es la propia persona; quiere decir que el espíritu está inmóvil, como si no tuviera cuerpo». (Ver G. Qf., op.c., p.820). X. Y. comenta: «"Uno" es uno mismo. "Parece haber perdido su unidad" significa que su concentración es perfecta, y que ignora hasta su propia existencia».
3. Ver nota 17 del libro XIII.
4. Tai Gong ("Gran Duque") es Lü Shang, de la dinastía Zhou. Se le atribuyen

45. Ver libro I, p 36.
46. Pero no se disculpa ni se siente culpable, comentan G. X. y el *Cheng shu*.
47. Según Ch. Gy., aquí *yi* ("justicia") equivale a su homófono que significa "conveniencia", e indica que el orden de los millones de seres seres es el conveniente (Ver Ch. Gy., op.c., p.673).
48. Ver nota 56 del libro II, y nota 4 del libro XIV.
49. *Dong er fei wo* (versión corregido por M. Xl.) La traducción de estos cuatro caracteres depende del segundo, *er*, que en los textos habituales aparece como *wu*. Como *er* es una simple partícula , y *wu* una negación, el sentido cambia por completo. Así, ateniéndonos al texto habitual, se debería traducir: "actuar sin que falte mi yo..."
50. *chong* significa "insectos", pero aquí se refiere a todo género de animales, como señala L. Xy.
51. Es decir, guardar y seguir se propia naturaleza, como explica L. Xy.
52. Dice el *Cheng shu* que Yi Yin era un excelente cocinero, y que el emperador Tang, conocedor de su sabiduría, no quiso ir contra su naturaleza y le empleó como cocinero. (Ver G. Qf., op.c., p.815). Quiere esto decir que si le hubiera ofrecido un puesto de consejero, habría rehusado.
53. El duqeu Mu de Qin obligó al sabio Boli Xi (Ver Glosario), con un regalo de cinco pieles de cordero, a aceptar el cargo de primer ministro.
54. Traducción de *fu xi bu kui* (lit. "no tener vergüenza de repetir sus ejercicios"). El *Shiwen* dice que *xi* significa "repetir", y G. St., que significa "atemorizar de palabra". El mismo G. St. comenta que *kui* no significa aquí "sentir vergüenza", sino "regalar de palabra" (se trata de dos caracteres casi homógrafos). W. Xq. está de acuerdo con este último.

NOTAS AL LIBRO XXIV

1. Comentario de Y. Y.: «El gato caza ratones, y cuando está harto, se para ¡por eso se dice "virtud de los gatos"». El texto chino emplea el carácter *de* ("virtud"), que aquí significa "naturaleza" o "capacidad".
2. Parecen haberse olvidado de sí mismos. Dice el *Shiwen*: «Unidad es la propia persona; quiere decir que el espíritu está inmóvil, como si no tuviera cuerpo». (Ver G. Qf., op.c., p.820). X. Y. comenta: «"Uno" es uno mismo. "Parece haber perdido su unidad" significa que su concentración es perfecta, y que ignora hasta su propia existencia».
3. Ver nota 17 del libro XIII.
4. Tai Gong ("Gran Duque") es Lü Shang, de la dinastía Zhou. Se le atribuyen

19. Comenta Y. Y. que estas dos pequeñas anécdotas del hombre de Chu son figura del hombre que siempre se cree en posesión de la verdad.
20. La mayoría de las versiones de hoy escriben *wei* ("decir", "hablar"). Pero tanto en la copia *Jiang nan gu cang*, como en el mismo libro *Li ming* del *Lie zi* aparece en su lugar *hui* ("ocultar").
21. Seguimos la corrección del texto defendida por algunos comentaristas, y fundada en el pasaje paralelo del libro *Li ming* del *Lie zi* (ibidem, pp. 127-128). En las versiones habituales falta el carácter *bu* ("no") de la expresión *shang wang er xia (bu) pan* (lit. "arriba olvidar y abajo (no) rebelar"). X. Y. comenta la frase así: Como no hace alarde de su talento, los que están por encima de él, se olvidan de él; y como muestra gran amor por la muchedumbre, a los que están debajo de él no se les ocurre rebelarse.
22. Para la diferencia entre "gran sabio" y "sabio". Ver nota 18 del libro I.
23. El Yangzi, o río Azul. Ver nota 66 del libro II.
24. Dice G. Qf. que se trata del mismo personaje que el Nanguo Ziqi del libro II. Los caracteres *bo* y *guo* se leían antiguamente de manera similar, y por eso se intercambiaban con relativa frecuencia. (Ver G. Qf., op.c., p.848).
25. Los comentaristas y traductores no se ponen de acuerdo a la hora de explicar de qué se ha ido alejando. Para unos, del mundo; para otros, de su propia falta; para Ch. Gy., basándose en G. X., de todo engreimiento y ostentación (*xuan yu*), para llegar al estado del "tronco seco y la cal muerta" (carencia de toda intención, *wu xin*, y total indiferencia hacia la fama y las riquezas, *boran*).
26. Este relato no tiene fundamento histórico, pues Sun Shu-ao fue ministro del rey Zhuang de Zhou, anterior a Confucio. Como en otros muchos relatos del *Zhuang zi*, se trata de una alegoría filosófica.
27. Así relata esta historia el *Cheng shu*: «El duque Bosheng de Chu tramaba un complot para dar muerte a Lingyin Zixi. Sima Ziqi le habló del valiente caballero llamado Yiliao, que si lo ganaba para su causa, podía hacer frente a quinientos hombres. Entonces el duque despachó emisarios para convencer a Shinan Yiliao. Cuando llegaron, Yiliao estaba haciendo juegos malabares con unas bolas, y no habló con ellos. Los emisarios le amenazaron con la espada, pero él no tuvo miedo, y no les siguió, ni habló con ellos. Como el duque Bosheng no se ganó a Yiliao, su plan fracasó, y por eso se dice: "resolvió un serio conflicto"». (Ver G. Qf., op.c., p.851). L. Md. dice que el juego de las bolas consistía en lanzar al aire nueve bolas sucesivamente manteniendo sólo una de ellas en la mano. En cuanto a "resolver el conflicto entre dos familias", W. Xq. apunta sus dudas, por cuanto a raíz del fracaso de su plan el duque Bocheng fue muerto por sus adversarios.
28. Comenta el *Cheng shu* que Sun Shu-ao era hombre de gran virtud y sabiduría, y que sin abandonar su diván y su abanico de plumas, consiguió

abortar la invasión de su país por un estado enemigo a mil *li* de distancia. Con ello los habitantes de Ying, la capital de Chu, pudieron abandonar las armas. (Ver G. Qf., op.c., p.851). Este relato y el anterior ilustran el valor de la doctrina taoísta del *wu wei* (no-actuar).

29. Comentario de Y. F.: «Se trata de una expresión retórica. Cuando se ha escuchado (aprendido) la doctrina sin palabras, aunque se tenga un pico de tres *chi* (un metro) de largo, ¿qué aprovecha para sostener un debate? Y más cuando no se tiene». (Ver Ch. Gy., op.c., p.707).
30. "Aquellos dos" se refiere a Shinan Yiliao y a Sun Shu-ao; "éste", a Confucio.
31. Lo que quiere dar a entender este pasaje es lo siguiente: la Virtud se halla incluída en el Tao y la palabra no puede ir más allá de los límites del entendimiento; por eso la Virtud no puede identificarse con el Tao y la palabra es incapaz de expresar debidamente lo que de hecho es incognoscible.
32. M. Xl. considera una interpolación el carácter *bei* ("acabado", "perfecto") que en los textos habituales aparece después de *da* ("grande").
33. Según el *Cheng shu*, se trata de un ministro de la guerra del estado de Chu. Otros dicen que se refiere a Nanguo Ziqi.
34. El del padre, el de la madre y el de la esposa.
35. Al mutilado le resultaba más difícil escapar de quien le compraba como esclavo.
36. Según el *Shiwen*, *Qu gong* no se refiere a un supuesto "duque Qu", sino a una rica familia del estado de Qi. (Ver G. Qf., op.c., p.860).
37. Nuestra traducción se ha inspirado en la interpretación de L. Xy. (Ver Ch. Gy., op.c, p.716). Comentario del *Cheng shu*: «No admira la bondad de la carne de cordero, por lo que rechaza la inteligencia de la hormiga; no realiza actos que huelen a cordero para educar a los seres, por lo que rechaza la intención del cordero; abandona la benevolencia y la justicia, se identifica con el Tao Supremo, y sin hacerse daño con su espuma, se olvida en los lagos y en los ríos, y así consigue alcanzar la meta de los peces». (Ver G. Qf., op.c., p.866).
38. Comentario de L. Xy.: «La vida es tanto ganancia como pérdida, y la muerte es lo mismo ganancia que pérdida. No consideran el morir o el vivir como ganar o perder, sino que dejan que sea como tenga que ser. Se puede decir que la vida es ganancia, y también que es ganancia la muerte; se puede decir que la muerte es pérdida, y también que es pérdida la vida». (Ver Ch. Gy., op.c., p.717).
39. *Shijin*, también llamada *wutou* ("cabeza de cuervo"), es el *Aconitum carmichaeli*. *jiegeng* es el *Platycodon grandiflorum*. *jiyong*, también llamada *jitou* ("cabeza de gallo") o *qian*, es el *Euryale ferox*. *shiling*, también llamada *ye zhu fen* ("excremento de jabalí") es un hongo llamado *Polyporus umbellatus*, cuya raíz, dice Sm. B., se parece a los testículos del cerdo. De estas cuatro plantas medicinales dice el *Cheng shu*: el *shijin* cura el reuma,

el *jiegeng* las enfermedades cardiovasculares; el *jiyong* prolonga la vida; el *shiling* "cura la sed". Sm. B. comenta que cada una de las plantas medicinales cura una determinada enfermedad, y en ese campo es reina de un momento de la vida del hombre. (Ver G. Qf., op.c.,, p.868).

40. Goujian fue un rey del estado de Yue en la época de Primavera y Otoño (-772 a -481). Zhong (Wen Zhong) fue uno de sus grandes cosnejeros. Así cuenta la historia el *Cheng shu*: «Zhong es el nombre de un alto dignatario (*da fu*) de Yue. En su tiempo, el rey Goujian sufrió una gran derrota (a manos del vecino estado de Wu); sólo le quedaron tres mil soldados, con los que huyó a los montes Kuaiji. (El estado de Yue) estuvo a punto de desaparecer. Pero Zhong vio, con su profunda perspicacia y secreto plan, que se podía salvar. Entonces firmó la paz con el estado de Wu. Veintidos años más tarde (Yue) destruyó a Wu... Después de haber sometido a Wu, (el consejero) Fan Li abandonó Yue para viajar por ríos y mares, se cambió el nombre y el apellido para no dejar rastro, y se hizo llamar Tao Zhugong. El consejero Zhong no se marchó, y Goujian ordenó su muerte: supo que el estado a punto de perecer podía salvarse, mas no supo prever la muerte inevitable de su propia persona». (Ver G. Qf., op.c., p.869).

41. L. Xy. comenta: «Como el agua del fluir y la humedad, y el fuego de calentar».

42. La "Gran Unidad" (*da yi*) se refiere al Tao (G. X.), aunque también podría referirse a lo Indeterminado (el *apeiron* de Anaximandro) original antes de diferenciarse. El "Gran Yin" (*da yin*) es la suprema quietud, según L. Xy. El "Gran Ojo" (*da mu*) se refiere a la vastedad de la visión, según L. Xy.; y para Ch. Bx., ver lo que los seres (*wu*) no pueden ver. La "Gran Igualdad" (*da jun*) se refiere a la que manifiesta la Naturaleza (el Cielo y la Tierra) al engendrar y transformar a los seres sin hacer diferencia entre ellos, siendo igual para todos y sin ninguna parcialidad (Fy. Gs.). La "Gran Norma" (*da fang*), es la libertad irrestricta (*wu xian*) del mundo real (Fy. Gs.). La "Gran Confianza" (*da xin*) es "la razón de lo verdadero y real" (*zhen shi zhi li*), según L. Xy. (Ver Ch. Gy., op.c., pp.722-723).

43. Traducimos *bi* por "el otro extremo" siguiendo a X. Y. Otros interpretan el *bi* (lit. "aquél") como referencia al Tao (C. Elorduy).

NOTAS AL LIBRO XXV

1. Según Ch. Gy., *ning ren* significa "pequeño hombre" (*xiao ren*), en contraposición a *zheng de* ("dechado de virtud"). El primero, que persuade con

sus habilidades dialécticas, alude a Yi Jie; el segundo, que persuade con el Tao, a Gongyue Xiu.

2. Tan lejos está, en su sereno retiro, de las rivalidades e inquietudes de los hombres. En cambio, L. Xy. lo interpreta así: "¡Tan lejos están una de otra las mentes (o corazones) de los hombres!» Refiriéndose seguramente a la gran distancia que separa las mentes de Gongyue Xiu y de Peng Yang. (Ver Ch. Gy., op.c., p.729).
3. El texto chino dice literalmente: «Viejo país, vieja capital» (*jiu guo jiu du*). Aquí simbolizan la naturaleza original (*ben xing*).
4. Comentario de L. Xy.: «El hombre que busca el Tao, cuando de repente despierta (toma conciencia), ve lo que antes vio y oye lo que antes oyó, y todo son cosas que ya estaban ahí originalmente. Este mismo sentido tienen las palabras del Buda cuando habla de la "naturaleza" original (*benlai mianmu*)». (Ver Ch. Gy., op.c., p.733).
5. Ver nota 32 del libro II.
6. Para algunos comentaristas, el carácter *wu* ("cosas") se usa aquí por *zhi* ("final"); en tanto que en el punto anterior, *shi* ("principio") no debería entenderse como "principio y final", sino literalmente.
7. Según X. Y., la unidad (*he*) con el Tao anulando el pensamiento.
8. Traducimos siguiendo la interpretación de L. Ym. Otros comentaristas dicen que *men yin* era el nombre de un cargo mandarinal, y que el nombre de este personaje sería Deng Heng (*Cheng shu* y *Shiwen*). El *Cheng shu* también dice que "*men yin*" puede ser nombre de persona. (Ver G. Qf., op.c., p.886). En este caso se trataría de dos consejeros, Men Yin y Deng Heng.
9. Este pasaje entre corchetes es de reconocida oscuridad y difícil interpretación. Para Ch. Gy., significa que Tang fue capaz de vaciar su propia mente y seguir a los hombres, y que miraba el renombre y las leyes como algo superfluo o excesivo. Ch. Bx. comenta que la fama de que aquí se habla es la del gobierno del mundo (o del imperio), y que cuando dice "alcanzar la manifestación en los dos" (*de qi liang jian*), da a entender que el señor y el súbdito, apoyándose mutuamente llevan a su perfección el Tao del gobierno, de suerte que sus hechos son conocidos en todo el mundo. (Ver Ch. Gy., op.c., p.734).
10. El mundo interior de la mente forma el mundo exterior de las cosas. Aquí se resalta lo importante que es trascender los límites que separan ambos mundos y la superación de la dualidad sujeto-objeto.
11. El texto chino sólo escribe los caracteres *xi shou* ("cabeza de rinoceronte"), título militar del estado de Wei. Comenta Sm. B.: «Como hoy día el título de "general dientes de tigre" (*hu ya*)». El *Cheng shu* dice que aquí se refiere a Gongsun Yan, cuyo nombre añade al texto chino, del que faltaba originalmente. (Ver G. Qf., op.c., p.889).

12. Parecen ser dos estados imaginarios. El carácter *chu*, de "Chushi", significa "cornear" (atacar); y *man*, de "Manshi", se aplicaba a los pueblos bárbaros del sur de China.
13. Sumergirse donde no hay agua es metáfora de ocultarse en medio de la gente, según G. X. Por su parte, L. Xy. comenta: «Sumergirse no en el agua sino en la tierra, es ejempló del que se retira y oculta en el bazar». Retirarse y ocultarse se refieren al sabio taoísta que se aparta del mundo. Según esto, la mejor manera de apartarse del mundo es hundirse en él, por cuanto pasará mucho más desapercibido que el ermitaño, del que casi siempre se tienen noticias.
14. En el texto chino *huanwei* y *jianjia*, antiguos nombres de plantas semejantes a los juncos o cañas.
15. En el texto chino parece sobrentenderse que lo que se dispersa por arriba (*kui*) y escapa por abajo (*lou*) es la "energía vital" (*jing qi*). Así opina L. Y., según la cita del *Shiwen*.
16. El texto chino dice literalmente: «Una sola forma (un cuerpo) perder su forma (su cuerpo)». Según W. Xq., "una sola forma" (*yi xing*) significa "un solo hombre".
17. El texto chino habitual escribe *yu bu shi* (lit. "estúpido no conocer"), pero Y. Y. considera que *yu* es un error de copista por su homófono que significa "encontrar", y que éste a su vez se usaría aquí por *guo* (antiguamente "culpar", "echar en cara"). De conservar la versión primera, la traducción podría ser: "tachar de estúpidos a los que no saben (adivinar la verdad que el príncipe ha ocultado)".
18. *Tai shi* ("grandes cronistas") era el nombre de los mandarines encargados de redactar los anales históricos.
19. Según el *Cheng shu*, *bi* eran unas grandes redes, y *yi* flechas cautivas (con una cuerda) usadas para cazar pájaros. (Ver G. Qf., op.c., p.907).
20. Originalmente el carácter *ling* significaría "adivino", y de ahí pasó a significar "espíritu" ("espiritual"), "inteligente", "eficaz". Aquí se alude al título póstumo (*hui*) que se confería en la antigua China a los emperadores y demás soberanos.
21. Según L. M., quiere decir "por ser inteligente y espiritual". En cambio, G. X., el *Cheng shu* y otros comentaristas lo interpretan en el sentido de "Ling fue un título póstumo inapropiado (*wu dao*)". L. M. argumenta su interpretación en el resto del pasaje, y en particular en su frase final.
22. El texto chino escribe *bo bi* ("sostener en la mano telas de seda"), y según H. Wy. se refiere al momento de las ceremonias celebradas en el templo de los antepasados de la corte. Hasta los comentarios de Fang Yang, en la época Ming, este pasaje del texto se interpretaba haciendo coincidir el hecho del baño en común, con la audiencia de Shi Qiu, por lo que aparecen tra-

ducciones que vienen a decir: Un día el duque se estaba bañando con sus tres mujeres, y en esto entra Shi Qiu para tener la audiencia; entonces el duque cubre su desnudez con un lienzo de seda y hace que sus mujeres le imiten.

23. *Gu mu* ("antigua tumba"). Otras versiones escriben *da mu* ("gran tumba").
24. Según L. M., aquí el carácter *ling* significa "espíritu" (*ling hun*, el espíritu de los muertos), con lo que se da a entender que el Cielo deseaba su pronta muerte por causa de sus muchos crímenes.
25. Se refiere a Datao y a Bo Changqian, que habían valorado positivamente la figura del duque Ling. De ahí la interpretación de la respuesta de Datao.
26. "Barrio" es traducción de *qiu li*. Según el *Shiwen*, un *qiu* (lit. "montículo") comprende cuatro *yi* (lit. "villa"), y un *yi* cuatro *jing* ("pozo"); y por otro lado, un *li* ("barrio") comprende cinco *lin* ("vecindario"), y un *lin* cinco *jia* ("familia"). Ch. Tch. dice que "palabras de barrio" equivalen a "opinión pública".
27. Las disputas sobre lo igual (*tong*) y lo diferente (*yi*) fueron uno de los ejercicios dialécticos que más interés suscitaron entre los filósofos de la escuela de los nombres (*ming jia*) o dialécticos. (Ver libros XVII y XXXIII)
28. Dice el *Lao zi*: «Las cosas grandes del mundo comienzan en lo menudo» (cap. XXVI [LXIII]).
29. Cuando oye hablar a otros hombres, según interpreta L. Ym.
30. Sólo así, comenta L. Ym., es posible unir lo diferente (*he yi*) y retornar a lo igual (*gui tong*).
31. Según el "Registro de los Ritos" (*Li ji*): "Los cinco ministros (*wu guan*) del Emperador se llaman *si tu* (educación), *si ma* (guerra), *si gong* (trabajos públicos), *si shi* (administración) y *si kou* (justicia).
32. "Diferentes talentos" (*shu cai*) aparece en la versión de X. Y., pero no en los demás. W. Shm. añade *shu neng* ("diferentes capacidades") en lugar de *shu cai*. En todo caso, el argumento es que sin esos dos caracteres la frase no se corresponde con las que anteceden y la que sigue.
33. Ver nota 24 del libro I.
34. No se le puede comparar con lo que no tiene nombre, dice X. Y.
35. *Pian he*, dice L. Xy. que significa "separación y unión". Podría referirse al Yin y al Yang, que están separados y se hacen uno. Para H. Wy., *pian* equivale a *ban* ("mitad"), y alude a un pasaje del *Yi li* ("Ritos"), donde se dice que el marido y la mujer se unen como dos mitades para formar un matrimonio.
36. Ji Zhen sostiene que todos los seres nacen de forma espontánea, sin intervención de ninguna fuerza extraña. En cambio Jie zi viene a afirmar que hay algo que engendra a los seres.

37. El texto habitual escribe *yi* ("imaginación"). W. Shm. considera, por razones de paralelismo y ritmo con la frase precedente, que falta el carácter *ce* ("calcular"). "Imaginar" y "calcular en su imaginación" son las dos posibles variantes.
38. *Wu ming wu shi*. Dice el *Lao zi*: «Lo que no tiene nombre (*wu ming*) es el principio de los diez mil seres» (cap. XLV [I]). Y también: «El Tao permanente, no tiene nombre» (cap. LXXXI [XXXVII] y LXXVI [XXXII]). En cuanto a "no tener realidad" (*wu shi*), equivale a decir que "no existe" (*wu you*) en la Vacuidad (*xu*). Lo cual debe interpretarse a la luz de lo que se dice unas líneas más adelante: el Tao no puede entenderse en la existencia (*you*), ni tampoco pueden entenderse en la no-existencia (*wu*). Es decir, que el Tao trasciende la dicotomía de nuestros esquemas lógicos que nos fuerzan a distinguir y separar el ser y el no-ser.
39. Ver nota anterior.
40. Dice el *Lao zi*: «Yo no conozco su nombre, lo denomino Tao» (cap. LXIX [XXV]).
41. El texto chino escribe *da fang* (lit. "Gran Cuadrado", "Gran Superficie").
42. Otra posible traducción de *dao wu zhi ji* sería: «El Tao es el límite de las cosas (de los seres)». L. M. dice que *wu* ("cosa") es una interpolación y que el texto dice simplemente "Los límites del Tao..."

NOTAS AL LIBRO XXVI

1. De la ejecución de Longfeng y de la muerte de Bigan se habla también en el libro IV y en el libro X.
2. De Wu Yuan se habla también en los libros X y XVIII. De Changhong, en el libro X. (Ver sus nombres en Glosario).
3. Y. Y. ofrece una serie de argumentos para corregir esta frase; no sería *mu yu mu* ("madera con madera") sino *mu yu huo* ("madera con fuego"), y entonces la traducción quedaría así: «Madera con fuego, si los junta arde». Sin embargo, hay un pasaje del *Yun dao* del *Huai nan zi* que dice: «Si frotas dos maderas, arden».
4. Comentario del *Cheng shu*: «La madera produce el fuego, y el fuego vence al metal. La energía (*qi*) de los cinco elementos (agua, metal, tierra, madera y fuego) es la ley de la Naturaleza. Por eso al frotar dos trozos de madera, surge el fuego; y cuando el metal se pone mucho tiempo al fuego, se derrite. De ahí que cuando la mente (*xin*) se aferra y obstina en las cosas exteriores, acaba derrotada y se derrite y extingue». (Ver G. Qf., op.c., p.921).

5. Algunas versiones escriben "gran espanto" (*da hai*). "Agitación" y "espanto" (*hai*) son homófonos y semihomógrafos.
6. Los extremos (*xian*) de sufrir beneficio o daño, de tener suerte o padecer infortunio. Comenta L. Xy.: "Los dos extremos son que si no se sufren la desgracias del Tao humano (de los hombres), se sufren las del Yin-Yang (las de la Naturaleza).
7. La luna simboliza el sosiego de la mente, en tanto que el fuego las inquietudes.
8. Dice el *Cheng shu* que se trata del marqués Wen del estado de Wei (Ver G. Qf., op.c., p.924), pero Zhuang Zhou y el susodicho marqués vivieron en diferentes épocas. L. Xy. dice que es poco probable que se refiera a él, y que tal vez se trate de un título de mandarín: «el mandarín (marqués) que vigila el río» (*jian he* significa "vigilar el río").
9. El texto habitual escribe "reyes" (*wang*) y no "tierras" (*tu*). Aquí hemos seguido la versión de Yulan y la opinión de Ch. Bx. De la otra manera, la traducción sería: «viajaré al sur, a comunicar con los reyes de Wu y de Yue».
10. Según el *Cheng shu*, el río oeste (*xi jiang*) es el río Shu: «El río Shu viene del oeste, y por eso se lo llama *xi jiang*». (Ver G. Qf., op.c., p.924).
11. En el original chino se escribe *Zhi he* ("río Zhi"). Según el *Shiwen*, *Zhi* debe entenderse como *Zhe* y se refiere al *Zhe jiang* ("río Zhe"); y señala que *he* es el carácter que usan los chinos del norte, en lugar de *jiang*, para siginificar "río". (Ver G. Qf., op.c., p.926). El río Zhe es el río que da nombre a la actual provincia homónima.
12. *Quan cai* (lit. "talento de rueda"). Comenta L. Y. que "algunos escriben *qing* ("ligero", "de poco peso") en lugar de *quan* ("rueda").
13. El texto chino escribe *ni ji*. *ni* significa en el chino moderno "salamandra", y *ji* es el nombre de una variedad de carpa (*Carassius auratus*). Aquí ambos caracteres significan "pequeños peces".
14. El texto chino emplea el carácter *lu*, que, según el *Shiwen*, indica el hablar de un superior cuando se dirije a sus inferiores. (Ver G. Qf., op.c., 927).
15. Según Sm. B., se trata de una poesía perdida. Según L. Xy., puede tratarse de una antigua poesía, o también de una composición del mismo Zhuang zi.
16. En el texto chino habitual aparece el carácter *ru* ("letrado"), lo que para W. Ns. es un error por *er* (partícula conjuntiva). Conforme a lo primero, la traducción sería: «el letrado golpea...».
17. *Qing* significa "puro", "limpio". Para algunos comentaristas se referiría al Changjiang (el río Azul), comparando sus limpias aguas con las revueltas del río Amarillo. Para otros, es un río de la provincia de Jiangxi.
18. Ver nota 25 del libro XVII.
19. En la mayoría de las versiones faltan los dos caracteres *yi bu* ("para la adivinación"). De todos modos se sobrentiende.

20. Una de las antiguas prácticas adivinatorias chinas se basaba en agujerear y poner al fuego el caparazón de una tortuga.
21. Sus vaticinios se cumplieron. El texto chino dice literalmente: «no hubo pérdida de la milenrama (*shi*)». *shi* (*Achillea alpina*) es el nombre de una planta cuyo tallo se usaba en las prácticas adivinatorias de la antigua China.
22. *Wan ren mou zhi*. Otra posible traducción: «Miles de hombres harán planes contra tí».
23. Aquí el *Zhuang zi* hace una crítica del pensamiento confuciano, que preconizaba un retorno a los antiguos usos y costumbres de la sociedad esclavista de la dinastía Zhou. En este punto el *Zhuang zi* coincide plenamente con los legistas (*fa jia*), y esta coincidencia se plasmará poco después en la escuela de Huang-Lao.
24. En el budismo chino se hablará más tarde de los "seis órganos de los sentidos" (*liu gen*, en sánskrito *sadayatana*): *mu* (ojo), *er* (oído), *bi* (nariz), *she* (lengua), *shen* (cuerpo) y *xin* (mente). En este pasaje del *Zhuang zi she* aparece como *kou* (boca), *shen* (cuerpo, el órgano del "tacto") no aparece, y en último lugar se sitúa *zhi* ("inteligencia") que parece referirse a un conocimiento de nivel superior.
25. "Hálito" (*xi*) se refiere al *qi* ("energía vital"), según G. St. Quiere decir que los seres necesitan que el *qi* fluya por todo su cuerpo. Recuérdese que el *qi* taoísta es el aire sutil (energía sutil) que recorre los canales sutiles (los *nadi* hinduístas) del cuerpo humano.
26. *Tian zhi chuan zhi* significa que el *qi* del Cielo penetra todas las aberturas (canales sutiles) del hombre, o bien penetra todos los seres. *ri ye wu jiang* significa que día y noche no deja de alimentar su respiración. *ren ze gu sai qi dou* significa que es el hombre el que obstruye, con sus aficiones y deseos, las aberturas por las que fluye.
27. Dice L. Xy.: «Por dentro de la piel y de la carne hay una especie de membrana que envuelva el cuerpo por todas partes». Y L. Ym.: «La membrana del cuerpo humano tiene espacios vacíos, y así es como puede moverse por él, el *qi* ("energía vital")».
28. Las seis facultades de los sentidos.
29. *Zi mie*, para algunos comentaristas, significa simplemente "dar masajes". Según M. Xl., se refiere al arte de alimentar la vida (*yang sheng shu*).
30. *quan* es una especie de nasa hecha de bambú. *ti* es una especie de red para cazar conejos.

NOTAS AL LIBRO XXVII

1. La expresión *yu yan* (lit. "palabra-habitación") suele traducirse por "alegoría", pero aquí caben de ella dos interpretaciones. Según G. X., se refiere a las palabras o dichos atribuídos a otra persona, y el significado de la frase sería: «De los dichos atribuídos a otros, nueve de cada diez merecen confianza». (Ver G. Qf., op.c., p.947). La otra interpretación quiere ver en "nueve de cada diez", la proporción que ocupan las alegorías en el conjunto del *Zhuang zi*.
2. "Palabras de peso" (*zhong yan*) se refiere a los dichos de los antiguos sabios. Al igual que las anteriores, se viene a decir aquí que ocupan un setenta por ciento de todo el *Zhuang zi*. Zh. Msh. explica que a menudo las palabras alegóricas y las de peso no son mutuamente excluyentes, y así se entienden sus respectivas proporciones.
3. El original chino escribe *zhi yan* ("palabras *zhi*"). El *zhi* era una especie de vaso del que dice el *Shiwen*: «*zhi* es un vaso redondo para vino... Cuando lleno, se inclina; y cuando vacío, se endereza. Cambia según las cosas, y no se aferra a una postura. (Así es como el sabio taoísta) cuando habla, cambia siguiendo a los demás hombres, sin tener una idea fija y permanente». (Ver G. Qf., op.c., p.948). Zh. Msh. subraya que "las palabras espontáneas" a las que se refiere el *Zhuang zi* son, por tanto, palabras que no responden a una idea preconcebida, a una opinión fija e inmutable. Sus palabras, semejantes al *zhi*, son manifestación y debordamiento de la misma Naturaleza. (Ver Ch. Gy., op.c., p.793).
4. Los caracteres *qi ai* ("ancianos") designan al hombre que ha superado los cincuenta años (*qi*), y al que ha superado los sesenta (*ai*).
5. Idénticas frases encontramos en el libro II, donde se explica lo que significa "armonizar con los límites del Cielo".
6. Entiéndase como hablar sin opiniones fijas. El "no hablar" (*wu yan*) es el "hablar sin mente" (*wu xin zhi yan*), el hablar sin intención o pensamiento, espontáneo como la propia Naturaleza.
7. Todo este largo pasaje es parecido a otro del libro II (Ver nota 34 del libro II), lo que lleva a algunos comentaristas a sospechar que se trata de una simple repetición interpolada.
8. Otra posible traducción: «¿Quién podría tener una visión duradera (del universo que cambia sin cesar)?»
9. La expresión "Igualdad del Cielo" (*tian jun*), es muy semejante al "equilibrio del Cielo" (*tian jun*), que aparece en el libro II. Se trata de dos caracteres homófonos (*jun*), y casi homógrafos.
10. Comentario de L. Ym.: «Quiere decir que cambiaron sus sentimientos de pena y alegría».

11. El texto chino escribe "tres mil *zhong*". El *zhong* era una medida de capacidad para áridos que equivalía a seis *hu* y cuatro *dou* (unos seiscientos cuarenta litros). La primera vez sus emolumentos ascendían a "tres *fu*". El *fu* era otra antigua medida de capacidad equivalente a seis *dou* y cuatro *sheng* (unos sesenta y cuatro litros).
12. *Gui ru* (lit. "el *demon* entró"). Comentario del *Cheng shu*: «(Mi) espíritu (*shen*) supo comprender las cosas». (Ver G. Qf., op.c., p.957).
13. La "gran maravilla" (*da miao*) se refiere al maravilloso misterio del Tao.
14. La expresión *quan* ("persuadir") *gong* es de difícil interpretación. Hemos seguido la de X. Y., para quien *gong* significa aquí "hombres". Otros conservan el significado original de *gong* ("común"), y traducen: "recomendar sentido comunitario".
15. La vida del hombre es una mezcla y movimiento del *yang qi* ("energía vital *yang*"). El *yang* es el aspecto luminoso, masculino, positivo.
16. "Regular como los números" (*li shu*) se refiere a los cambios de las cuatro estaciones. Comentario de H. Wy.: «*li shu* son los grandes fríos del invierno (*han*), los grandes calores del verano (*shu*), la primavera y el otoño».
17. Al comienzo de esta frase aparece el carácter *zhong* ("multitud"), que muchos comentaristas consideran una interpolación por no tener aquí ningún sentido.
18. "Aquellos" (*bi*) se refiere al fuego y al sol. Los antiguos comentaristas dicen que *bi* se refiere al cuerpo (*xing*).
19. La expresión china *suisui xuxu* alude a la arrogancia de la mirada.
20. Cita del *Lao zi* (cap. III [XLI]). La única diferencia es que el *Lao zi* dice "vasta virtud" (*guang de*) en lugar de "abundante virtud" (*sheng de*).
21. La expresión *shezhe* se repite. Arriba se refiere al posadero; aquí y más abajo, a los que ya estaban descansando en el albergue. (Ver G. Qf., op.c., p.964).

NOTAS AL LIBRO XXVIII

1. Así interpretan el *Cheng shu* y el *Shiwen* la expresión *you you zhi bing*. L. Xy. dice que se refiere a una enfermedad "vergonzosa" (*an ji*), y L. M. a una enfermedad causada por la tristeza y preocupación al ver que los hombres no son capaces de vivir en paz y tranquilidad, sino siempre compitiendo por la gloria y el poder.
2. Otra posible traducción: «a quien no se interesa por el imperio».
3. El texto chino habla de una tela hecha con unas fibras de una planta llamada *ge* (*Pueraria lobata*). Se refiere a una tela burda.

4. *Di* era el nombre genérico de los pueblos no *han* ("chinos") que habitaban en las estepas del norte. En el Libro de las Poesías se les denomina *huo shun*, y en la época de las dinastías Qin y Han (s. -III a s. -II) *xiong nu* ("hunos"?).
5. Seguimos a Sm. B., para quien el carácter *lian* ("unir") se usa aquí por *nian* ("carro tirado a mano"). Para el *Cheng shu* la expresión *xiang lian* significa "unos tras otros". (Ver G. Qf., op.c., p.968).
6. El *Shiwen* escribe *yu yu* ("carroza de jade"), en lugar de *wang yu* ("carroza de rey"). "Jade" (*yu*) y "rey" (*wang*) son caracteres casi homógrafos.
7. Comenta Y. Y. que en el libro *Gui sheng* del *Lü lan* se encuentra la siguiente cita de Maestro Hua zi: "Conservar íntegra la propia vida es lo mejor (*shang*, "superior"), menoscabar la propia vida ya es peor, la muerte peor aún, y lo peor de todo acabar con la propia vida". (Ver G. Qf., op.c., p.969).
8. Según M. Xl., "imperio" (*tian xia*) probablemente es una interpolación, debido a que más abajo dice "tendrá el imperio". En tal caso la oración sería impersonal: «Si hoy escribieran ante mi señor...».
9. Según el *Cheng shu*, el estado de Sui se hallaba próximo al río Pu, del que se sacaban perlas preciosas (*bao zhu*). (Ver G. Qf., op.c., p.972).
10. El carácter *zhu* ("perla") no aparece en el texto original, pero sí en un pasaje similar del libro *Gui sheng* del *Lüshi Chun qiu*. Y. Y. dice que sin él, la frase queda incompleta.
11. Así comenta el *Shiwen* la muerte de Ziyang: «Ziyang era severo y despiadado, y a nadie perdonaba. Uno de sus hombres quebró un arco y tuvo gran miedo del castigo de un Ziyang enfurecido; y entonces, aprovechando que las gentes del país perseguían a un perro rabioso, mató a Ziyang». (Ver G. Qf., op.c., p.973).
12. El rey Ping de Chu, padre del futuro rey Zhao, mandó matar al padre y al hermano de Wu Yuan (Ver Glosario), el cual se refugió en el estado de Wu. Más tarde, el rey de Wu puso su ejército al sevicio de Wu Yuan y éste derrotó a las tropas del rey Zhao, que había sucedido a su padre, y entró en Ying, la capital de Chu. El rey Zhao se vio obligado a huir, primero a Sui, y después a Zheng. Más tarde recuperó su reino.
13. Según Y. Y., como es el rey el que habla a su consejero, no debería llamarle por su nombre; y así, dice, el carácter *qi* debe de ser una interpolación. Quedaría, pues, solo el carácter *zi* ("vos").
14. El texto chino escribe "tres banderas" (*san jing*), metonimia basada en los distintivos que llevaban los carruajes de los nobles y altos mandarines.
15. Ver nota 11 del libro XXVII.
16. En el texto chino, un *zhang*. El *zhang* equivale a diez *chi*, lo que hace que corresponda casi exactamente con nuestro estadal (3,334 m.).

17. El texto chino escribe *peng hu* ("puerta de *peng*"). *peng* es la *Erigeron acris.*
18. El marido y la mujer tenían cada uno su habitación, según el *Cheng shu.* (Ver G. Qf., op.c., p.975).
19. La mayoría de las versiones sólo escriben *xian* ("tocar un instrumento de cuerda"), y no aparece el carácter *ge* ("cantar").
20. *Zong gan er biao su* también puede traducirse: «vestido blanco por fuera y con forro de color negro y rojo». Otros comentaristas, como el *Cheng shu*, dicen que se refiere a los colores del entoldado del carruaje.
21. Esta es la argumentada interpretación que hace T.Hq. de la expresión *hua guan* ("gorro *hua*"). El *Shiwen* habla de un gorro hecho de corteza de ailanto (*hua*), y X. Y. de un "gorro monte Hua" (*hua shan guan*, Ver nota 23 del libro XXXIII).
22. En el texto habitual no aparece el carácter *dao* ("Tao"). Se añade siguiendo las opiniones de L. Wd. y W. Shm., quienes se basan en algunos textos paralelos (como en el *Shi ji*, "Registros históricos", de Sm. Q.).
23. Es decir, que el forro estaba roto y dejaba al descubierto la borra. (L. Xy.).
24. Comenta G. Qf. que el carácter *kuai* de la expresión *zhong kuai* ("hinchado", según L. Xy.), debe de corresponder a su casi homógrafo que significa "grave enfermedad" (*bing shen*).
25. Los "himnos de la dinastía Shang" (*shang song*), son junto con los de las dinastías Xia (*xia song*) y Zhou (*zhou song*), tres colecciones de himnos del Libro de las Poesías (*Shi jing*).
26. Medida de superficie, que en la antigua China equivalía a algo más de 6 áreas.
27. Mou era hijo del duque de Wei, y había recibido en feudo Zhong shan. (Ver Glosario).
28. El texto chino dice literalmente: «Mi cuerpo está en los ríos y en los mares» (*shen zai jiang hai shang*).
29. El texto chino habitual invierte el orden de estos dos caracteres: *li qing* ("los bienes materiales son de poco peso") en lugar de *qing li* ("considerar de poco peso los bienes materiales"). En el *Lüshi Chun qiu* y en el *Huai nan zi* aparecen en el orden de nuestra traducción, y es también la interpretación del *Cheng shu*.
30. Estos cinco hechos aparecen recogidos en el libro XX, y los cuatro últimos también en el libro XIV. (Ver notas en esos libros).
31. El carácter *jie* ("injuriar", según el *Shiwen*) significa "atar con cuerdas" (*xi fu*), según el *Cheng shu*.
32. El texto chino escribe *xi* ("fino", "muy pequeño"). Equivale a *xiao ren* ("hombrecillo").
33. Juego de palabras: *tong* significa "comprender a fondo" y "no hallar obstáculo", y *qiong* significa "no comprender" y "estar en apuros".

34. Seguimos la corrección del texto de X. D. y W. Shm. El texto habitual escribe *qiong* ("apurado") en lugar de *jiu* ("enfermo").
35. *da han* es el texto corregido por varios comentaristas y el que aparece en pasajes paralelos de otras varias obras. El texto habitual escribe *tian han* ("tiempo frío").
36. La expresión *xue ran* tiene múltiples interpretaciones: a) el sonido mismo del chin (*Cheng shu*); b) con movimientos naturales y desenvueltos (L. Xy.); c) con aire superior y altivo (X. Y.); d) tranquilamente y con calma (L. M.).
37. Seguimos la corrección del texto de Y. Y., basada en un pasaje paralelo del libro *Shen ren* del *Lü lan*: el carácter *de* ("virtud") debe entenderse como sun homófono que significa "obtener". Sin esa corrección la traducción sería: «estando en esto el Tao y su Virtud...».
38. La versión no corregida escribe *Gongshou* (nombre de un monte, como Qiushou).
39. Según W. Shm., este fragmento debería ir inmediatamente después del final del primero de este libro XXVIII, donde Shun quiere abdicar en su amigo Shihu. Otros comentaristas rechazan sus argumentos.
40. Según el *Cheng shu*, se trata del sur del monte Qi (*yang* es el lado donde da el sol). Allí estaba situada la capital del rey Wen de Zhou.
41. En el texto habitual aparece en medio de la frase el carácter *xia* ("debajo"). W. Ns. lo juzga un error: el carácter *shang* significa "arriba" y también "estimar"; aquí tiene esta última acepción, pero algún copista la interpretó en la primera y añadió el *xia* para completar el sentido. El texto no corregido se traduciría, por tanto, así: "Los de arriba intrigan y los de abajo practican el cohecho".

NOTAS AL LIBRO XXIX

1. El *Shiwen* dice citando al *Zuo zhuan*: "Zhan Qin (Liuxia Ji) fue un hombre que vivió en tiempos del duque Xi de Lu; hubiese tenido más de ochenta años cuando nació Confucio y entre ciento cincuenta y ciento sesenta cuando murió Zilu, por lo que no pudo ser amigo de Confucio. Esto es, por tanto, una invención (del *Zhuang zi*)". (Ver G. Qf., op.c., p.990).
2. Dice el *Shiwen*: «A las pequeñas murallas se las llama *bao* ("reductos")». (Ver G: Qf., op.c., p.990).
3. El carácter *bu*, según el *Shiwen*, indica la comida que se hace a las hora *shen* (entre las tres y las cinco de la tarde).

4. Literalmente, un "gorro de ramas" (*zhimu zhi guan*); por los muchos adornos que llevaba, según el *Shiwen*.
5. "Cara al sur" (*nan mian*) y *gu* ("huérfano") se refieren a un emperador. Este, en la China antigua, se sentaba en el trono cara al sur, y se autodenominaba "huérfano".
6. Ocho *chi* (un *chi* equivale aproximadamente a un tercio de metro) y dos *cun* (un *cun* es la décima parte de un *chi*).
7. Ver nota 11 del libro VIII.
8. Según el historiador Sm. Q., Chiyou se había rebelado contra el Emperador Amarillo, y éste lo derrotó, lo hizo prisionero y lo ejecutó. La batalla y la ejecución tuvieron lugar en el monte Zhuolu, en la actual provincia de Hebei.
9. Dice L. Y. que era el gorro propio de un valiente guerrero, y que tenía forma de gallo.
10. El duque Zhuang de Wei, cuyo nombre era Kuaigui.
11. Expresión no figurada, pues era una de las formas de cruel ejecución usadas en la antigua China. En chino, *juhai*.
12. "Vuestras enseñanzas... para los demás". Este párrafo aparece en el texto habitual más adelante, después de "...no habéis hallado parte alguna donde estableceros". M. Xl. opina acertadamente que debe situarse en el lugar donde lo hemos traducido.
13. Literalmente, "no fue un padre amoroso (*ci*)". Comenta el *Cheng shu* que esto se dice porque no confió el imperio a su hijo, Danzhu. (Ver G. Qf., op.c., p.997). Más adelante se dice que Yao dio muerte a su primogénito.
14. Literalmente, "no tuvo piedad filial (*xiao*)". En el libro *Zhong xiao* del *Han Fei zi* se lee: "Gusou fue el padre de Shun, y Shun lo desterró".
15. Es decir, sufrió una hemiplegia. En el libro II aparece *pian si* ("muerto a medias") en lugar de *pian ku* ("seco a medias"). Dice el comentario del *Cheng shu*: «Se entregó a durísimo trabajo por domeñar las aguas (del Río Amarillo), peinado por el viento y bañado por la lluvia, sufrió el mal de "seco a medias", y se le quedó rígida la mitad del cuerpo». (Ver G. Qf., op.c., p.997).
16. Comenta el *Cheng shu* que el rey fue encerrado por el emperador Zhou en Youli, nombre de una prisión bajo la dinastía Yin. Allí pasó siete años, hasta que lo pusieron en libertad. (Ver G. Qf., op.c., p.997). Algunos comentaristas consideran esta referencia del rey Wen una interpolación. Ver nota siguiente.
17. La versión del *Jiang nan gu cang ben* escribe "siete" (*qi*), pero las versiones de principios de la dinastía Tang escriben "seis" (*liu*). Si se cuenta los personajes aludidos (Emperador Amarillo, Yao, Shun, Yu, Tang, Wu y Wen) son siete, pero la alusión al último se puede estimar un añadido pos-

terior para justificar ese mismo siete. Si se conserva, por tanto, el más antiguo número "seis", la referencia al rey Wen deberá considerarse una interpolación.

18. Comentario del *Cheng shu*: «Bao Qiao tuvo una bella conducta y dijo "no" al mundo de su tiempo; fue honesto y comedido; recogía ramas secas para hacer fuego y su comida eran bellotas. No tenía hijos; no era vasallo del emperador; no era amigo de los señores feudales. Un día, Zigong se encontró con él, y le dijo: "A mi me han enseñado que el que desaprueba a los gobernantes no pisa su territorio, y que el que condena al príncipe no acepta sus beneficios. Pero resulta que vos holláis su territorio y os coméis sus beneficios. ¿Cómo puede ser eso?" A lo que Bao Qiao replicó: "Lo que yo he aprendido es que el hombre honesto estima el avanzar y desprecia el retroceder, y que el sabio siente vergüenza con facilidad y desprecia la muerte". Y después de esto se abrazó a un árbol y se dejó consumir hasta la muerte». (Ver G. Qf., op.c., p.998).
19. El duque Wen del estado de Jin, se vio obligado a huir a otro estado por las intrigas de Liji (concubina de su padre). En la huída tuvo lugar el episodio aquí referido. Cuando el duque volvió, recompensó a sus seguidores, pero se olvido de Jie Zitui. Éste entonces, enojado, huyó. El duque se arrepintió y organizó la búsqueda de Jie Zitui en el monte Jie. Allí se ocultó Jie Zitui, y el duque lo prendió fuego para obligarle a salir. Jie Zitui se abrazó a un árbol y pereció quemado. (Ver G. Qf, op.c., p.998).
20. Al perro se lo descuartizaba para ofrecerlo en sacrificio, y el cerdo era arrojado al agua como víctima ofrendada al espíritu del río.
21. La calabaza a guisa de escudilla, servía par implorar comida.
22. "Cataplasma" es traducción libre por *jiu* (el arte curativo chino de la moxibustión).
23. El texto chino habitual escribe *xin* ("confianza", "crédito"). El *Cheng shu* comenta que equivale a *yan* ("palabra"), pues son caracteres casi homógrafos. M. Xl. dice que el *duo* ("mucho") de la expresión *duo xin*, es un error por *shi* ("perder"), con lo que la traducción sería: "el que pierde crédito se hace famoso". Por último, L. M. dice que *xin* es un error por *wei* ("falsedad"), y entonces se traduciría: «El que mucho embauca se hace famoso».
24. *Bao tian* ("abrazar el Cielo") significa conservar y proteger celosamente el propio ser natural original.
25. El mismo sentido tiene el fragmento equivalente del libro X. Precisamente basándose en él L. Shp. ha corregido el texto, que originalmente escribía *yi shi* ("varones justos"), en lugar de *ren yi* ("benevolencia y justicia"). En este caso la traducción sería: « A la puerta de los señores feudales acuden los varones justos».

26. Según el *Cheng shu*, Xiabao mató a su hermano mayor, llamado Zijiu, y "entró a su cuñada" (*ru sao*). Sm. B. dice que "entrar a su cuñada" quiere decir que la hizo su esposa. (Ver G. Qf., op.c., p. 1004).
27. Tian Cheng Zichang asesinó al duque Jian, soberano de Qi, y se apoderó del estado. (Ver G. Qf., op.c., p.1004).
28. Los "cinco principios" (*wu ji*) son las cinco grandes relaciones en el seno de la sociedad: padre-hijo, soberano-súbdito, marido-mujer, mayores-menores (edad), amigos. El *Cheng shu* da otras interpretaciones: a) abuelo, padre, la propia persona, hijo y nieto; b) los cinco elementos cosmológicos (metal, madera, agua, fuego y tierra); c) las cinco virtudes (benevolencia, justicia, ritos, prudencia y lealtad). En cuanto a los "seis lugares" (*liu wei*), dice que son los ocupados por: soberano, súbdito, padre, hijo,esposo y esposa; o también por: padre, madre, hermano mayor, hermano menor, esposo y esposa. (Ver G. Qf., op.c., p.1004).
29. Comentario del *Cheng shu*: «Yao repudió a su primogénito, Danzhu y no le confió el imperio; por eso dice que lo mató. Shun concedió a Xiang su medio hermano por parte de madre, el feudo de Youbi; y ordenó a los funcionarios del imperio que administraran el feudo, y cobraran los tributos y los impuestos; por eso dice que lo desterró». (Ver G. Qf., op.c., p.1005).
30. Comentario del *Cheng shu*: «El rey Ji era hijo bastardo del Gran Rey de Zhou; de nombre Jili, fue el padre del rey Wen. El Gran Barón Zhongyong (hijo legítimo del Gran Rey) abdicó sus derechos al trono, y por eso (el Gran Rey) reconoció como legítimo a Jili, su hijo menor». (Ver G. Qf. op.c., p.1005). En cuanto al duque Zhou, que mató a su hermano mayor, la historia es como sigue: El rey Wu había fundado la dinastía Zhou, tras el suicidio del último emperador de la dinastía Shang. A su muerte quedó como regente el duque Zhou, siendo menor el rey Cheng. Los hermanos del duque Zhou, Guan y Cai, intrigaron junto con Wugeng, hijo del emperador suicidado, y acabaron rebelándose. El duque Zhou les derrotó: Wugeng y Guan (su hermano mayor) fueron ejecutados, y Cai, despojado de sus títulos, murió poco después.
31. Dice L. Ym.: «Como ninguno de los dos daba su brazo a torcer, acuden a Wuyue para que dirima la disputa. *wu yue* es nombre de persona». Otras interpretaciones del texto consideran que *wu yue* debe entenderse en su propio significado: «(hablar) con entera libertad y sin restricciones».
32. Vuelve a tí y busca el Tao de tu propia naturaleza, comenta W. Xq. Y el *Cheng shu* dice: «Hay que ser capaz de conducir la propia naturaleza (*xing*) para retornar al orígen (raíz), y así unirse al Tao de la Naturaleza (*ziran*)».
33. L. M. comenta que el círculo gira sin descanso, y que con ello se simboliza cómo el "es" y el "no es", lo verdadero y lo falso, se transforman mutuamente, y que no existen tales, de los que se pueda hablar. Mantenerse fir-

me en el centro del círculo quiere decir moverse sin cesar, y olvidarse de formular juicios: esto es (verdad), esto no es (falso).

34. Aquí nombre simbólico, que significa aproximadamente "hombre de recto proceder" (testificó contra su padre que había robado unas ovejas). Con este significado aparece la expresión *zhi gong* en el *Zilu* del *Lun yu*).
35. Ver nota 18 de este mismo libro.
36. Traducimos el texto corregido por M. Xl. y W. Shm. El original escribe *bu zi li* ("no se justificó"), pero Ma y Wang dan argumentos para sustituirles por *zi mai* ("hundirse a sí mismo"). *li* y *mai* son casi homógrafos. El Shen zi del que aquí se habla sería Shentu Di, del que anteriomente hizo mención en este mismo libro el bandido Zhi. Otra interpretación es la del *Cheng shu*: «Shen zi es Shen Sheng, príncipe heredero del duque Xian del estado de Jin. Habiendo sido calumniado por Liji (concubina del duque), rehusó defenderse y se ahorcó y murió». (Ver G. Qf., op.c., p.1007).
37. Según el *Cheng shu*, Confucio, que andaba recorriendo los estados en respuesta a las invitaciones de los príncipes, no pudo ver a su madre moribunda. Y. Y. dice que no es a Confucio, sino a Zhuang zi, al que se refiere este episodio, pero es una opinión muy dudosa. En cuanto a Kuang zi, habiendo amonestado a su padre, éste le expulsó, y en todo el resto de su vida Kuang zi no le volvió a ver. Esto último es un comentario de Sm. B. (Ver G. Qf., op.c., pp.1007-1008).
38. Dos personajes imaginarios que simbolizan la ambición ("Insaciable", *wu zu*) y la honestidad ("Armonía", *zhi he*).
39. L. M. corrige varios caracteres de esta frase: "intencionadamente" (*gu yi*) en lugar de "por eso" (*gu*), "renunciar" (*tui*) en lugar de "buscar" (mismo carácter), "detener(se)" en lugar de "rectitud" (*zheng*), "tener el ánimo puesto en" (*zhi*) en lugar de "olvidar" (*wang*). Y así su traducción sería: «¿Es acaso renunciar intencionadamente y no tener el ánimo puesto (en la riqueza)?"».
40. Según W. Xq., un hombre que estima altamente ganar mucha fama y beneficios materiales.
41. Hace suyo el corazón (la mente) del pueblo llano (*bai xing*), comenta el *Cheng shu*.
42. El carácter *ban* ("cuesta") falta en el texto habitual. En el texto de G. Qf. aparece entre corchetes, y en algunas versiones sí aparece detrás de *shang* ("subir").
43. Así interpretan M. Xl. y Zh. Bl. la expresión *qu wei*. Para W. Xq., significa "buscarse enfermedades".
44. Se hunden en sus deseos y aficiones, comenta L. Xy.
45. Los seis "mayores males del mundo" (*tianxia zhi zhihai*) son, por tanto: "desorden" (*luan*), "amargura" (*ku*), "enfermedad" (*ji*), "ignominia" (*ru*), "cuitas" (*you*) y "temores" (*wei*).

NOTAS AL LIBRO XXX

1. Según Sm. B., este rey vivió en una época muy distante de la época en que vivió Zhuang zi. Otros dicen que esto es erróneo, y que ambos fueron contemporáneos. (Ver G. Qf., op.c., p.1016).
2. Según Y. Y., el sucesor en el trono del rey Wen se llamaba Dan (su título, rey Xiaocheng de Zhao), y no Kui. (Ver G. Qf., op.c., p.1017). Como en otros muchos relatos del *Zhuang zi*, no hay que buscar la exactitud histórica, sino el significado y las enseñanzas que encierran.
3. L. Xy. interpreta la expresión *yu nan* como "habla llena de recíprocos insultos". Para el *Shiwen*, significa que los espadachines no sabían hablar. (Ver G. Qf., op.c., p.1018).
4. Este segundo Wei y el anterior Wei aparecen bajo el mismo carácter en los textos habituales (antiguo estado situado en las actuales provincias de Henan y Shanxi). De ahí que muchos comentaristas estimen un error el primero, que se debería escribir con el carácter homófono que representa otro estado (en las actuales provincias de Hebei y Henan).
5. En el texto habitual aparece el carácter *chang*, en lugar de *heng* (ambos son sinónimos). W. Shm. explica que la confusión se entiende por el hecho de que las copias de la dinastía Han debieron evitar el carácter *heng*, por ser *hui* (especie de tabú) a la muerte del emperador Wen (cuyo nombre personal era Liu Heng).
6. Ver nota 3 del libro XIV.
7. Las "tres luminarias" (*san guang*) son el sol, la luna y las estrellas.
8. Esto significa, según L. Xy., que estaba confuso y avergonzado.

NOTAS AL LIBRO XXXI

1. *Yu fu* significa literalmente "Padre pescador". De él dice el *Cheng shu*: "Viejo Pescador es Fan Li, ministro del estado de Yue. Ayudó a Goujian, rey de Yue, a someter el estado de Wu. Cuando la guerra hubo acabado, montó en un barco y navegó por tres ríos y cinco lagos. Cambió su nombre y apellido, y se hizo llamar Viejo Pescador; y bajo ese nombre se encontró con él Qu Yuan (célebre poeta). Cruzó después el mar y llegó al estado de Qi, donde se hizo llamar Chi Yi zi. Vino a Lu, y se hizo llamar Maestro Bogui; llegó a Tao, y se hizo llamar Señor Zhu. Ocultó sus proezas y su brillo, y cambió según las circunstancias". (Ver G. Qf., op.c., p.1024).

2. *Fan zou* (lit. "volver andar") significa, según L. Xy., retroceder unos cuantos pasos para después avanzar. Es muestra de respeto, como también se ve en el libro XXIX.
3. El texto chino escribe *xia feng* (lit. "viento de abajo") que equivale a *xia fang* (lugar inferior) o lugar opuesto a de donde sopla el viento. Ver nota 22 del libro XI.
4. El texto chino habitual escribe *tian zi you si* ("Hijo del Cielo [y] ministros"). M. Xl. opina, con buen criterio, que "ministros" (*you si*) es una interpolación.
5. "Verdad" (*zhen*) se refiere a la verdadera y auténtica naturaleza original del hombre.
6. Traducción más o menos literal de la expresión *huan yi wu yu ren*. L. Xy. la explica diciendo que se trata de devolver las cosas exteriores a los demás, y así todo retornará a la Naturaleza. Para L. M., recomienda no ejercer ningún tipo de control ni sobre los demás hombres ni sobre las cosas. "Ceder a los demás los propios bienes", es otra interpretación de algunos comentaristas.
7. Interpretación de X. Y. La expresión *lu lu* también se ha interpretado como "atado", "limitado" (L. Shp.), y como "seguir a donde vaya (el otro)" (X. D.).
8. El texto chino compara las profundas reverencias de Confucio no con el cartabón, sino con el *qing*, un instrumento musical de la antigua China hecho de jade o de piedra, de forma más o menos parecida.
9. La virtud confuciana de la benevolencia (*ren*) tiene un significado mucho más amplio que el término castellano. Ver Introducción.

NOTAS AL LIBRO XXXII

1. Se trata del mismo personaje que aparece en el libro V bajo el nombre de Bohum Wuren. Este mismo relato aparece recogido en el *Huang di* del *Lie zi* (ibidem, pp. 69-70).
2. La expresión china *xi fang er fan* viene a preguntar, en último término, por la causa del retorno inesperado de Lie Yukou. Los comentaristas, sin embargo, interpretan de diferente manera el carácter *fang*: a) "camino" (en función verbal, "hacer camino"); b) "causa", "asunto"; c) "desgracia". *xi* es una partícula interrogativa: «¿por qué, haciendo camino, te has dado la vuelta?»; «¿por qué causa te has dado la vuelta?».
3. *Ru chu yi* (lit. "tú quédate [ahí]). El carácter *yi*, una partícula, es muy parecido al carácter *ji* ("uno mismo"). En el *Huang di* del *Lie zi*, se escribe *yi*; en el texto corriente del *Zhuang zi*, se escribe *ji*, pero varios comentaristas

lo consideran una confusión o error de copista. La versión no corregida significaría "tú quédate en tí mismo".

4. Y. Bj. da un sentido algo diferente a esta frase, al interpretar de distinta forma algunos caracteres: «Las impresiones que han afectado a tu mente" (*xin*) han sacudido tu cuerpo (tu persona)».
5. El carácter *shu* significa tanto "conocer bien" como "amar", por lo que la traducción también podría ser: "¿cómo podréis conoceros bien unos a otros?"
6. El texto chino escribe *shen yin* ("leer en voz alta", "recitar"). Se entiende que los textos clásicos objeto de aprendizaje.
7. Las tres familias (*san zu*) son: la del padre, la de la madre y la de la esposa.
8. Algunas versiones escriben *qi min* ("las gentes de Qi") en lugar de *qi ren* ("el hombre de Qi"). El *Shiwen* comenta que quienes actuaban así ignoraban que el agua del pozo perteneciera a la Naturaleza, y que con este ejemplo se quiere significar que Huan ignoraba que la naturaleza de Di, su hermano, era "moísta", y que por eso se enojó contra él. (Ver G. Qf., op.c., p.1044).
9. "Esconderse del Cielo" (*dun tian*) quiere decir ocultar o apartarse de la propia naturaleza, recibida del "Cielo".
10. Según L. Xy., donde el sabio halla comodidad y sosiego (*an*) es en la Naturaleza, y donde no halla esa comodidad y sosiego es en el humano obrar (*ren wei*).
11. "Cielo" significa una vez más la Naturaleza. Algunos comentaristas consideran que en esta frase se ha omitido el carácter *zhi* ("perfecto") delante de "hombre". En este caso se debería traducir "los hombres perfectos eran Cielo, no hombres".
12. Dice el *Lao zi*: «Las armas son instrumentos nefastos» (cap. LXXV [XXXI]).
13. Según el *Cheng shu*, *baoju* es una yerba aromática que se ofrecía como regalo, y *gandu* las tablillas de bambú donde se escribían las misivas acostumbradas en el trato social. (Ver G. Qf., op.c., p.1047).
14. El rey Yan, según Sm. B.
15. Es decir, si le nombrara mi primer ministro.
16. El texto chino ofrece cierta dificultad, pues los varios pronombres (personales y demostrativos) podrían muy bien, gramaticalmente hablando, significar a Confucio, al pueblo, o al mismo duque. Como ejemplo, he aquí la traducción que resultaría de seguir la interpretación de G. X.: «¿Es al pueblo o a vos (al duque) a quien conviene? ¿Queréis mantenerle (a Confucio)?».
17. Según G. X., el metal se refiere a la espada, la sierra, el hacha y la alabarda; y la madera, a la maza, el bastón, los *zhi* (especie de grillos de madera) y los *gu* (especie de esposas de madera). (Ver G. Qf., op.c., p.1053).

18. Es decir, las energías vitales (*qi*) del Yin y del Yang se entrecruzan y traban, y les corroen.
19. Según el *Cheng shu*, el nombre de Zhang Kaofu es todo un símbolo: hombre que pisando por el recto (*zheng*) camino, ha llegado a poseer plenamente (*kao* por *cheng*) la gran (*fu* por *da*) virtud. (Ver G. Qf., op.c., p.1057).
20. En la antigua China, el primer nombramiento era de *shi* (mandarín de rango inferior); el segundo, de *da fu* (alto dignatario, gran mandarín); y el tercero, de *qing* (consejero imperial, ministro). Comenta L. Xy. que cuanto más se elevaba en dignidad, más se abajaba en su persona.
21. El respeto a los mayores no admite que se les pueda llamar por sus nombres propios. Esto sería una prueba de desvergüenza o, como en este caso, de una desaforada soberbia.
22. Tang se refiere a Yao, y Xu, a Xuyou. (Ver Glosario).
23. Según el *Cheng shu*, son: la mente (*xin*), el oído, la vista, el gusto y el olfato; y son nefastas (*xiong*) porque por ellas nos vienen todos los males y desgracias (Ver G. Qf., op.c., p.1058). La facultad interior (*zhong*) es la mente, que es de todos "la cabeza" (*shou*).
24. Otra posible traducción: "considerarnos en posesión de la verdad, y hablar mal de lo que hacen los demás".
25. Comenta el *Shiwen*: «Sospechamos que (*yan yang*) significa el acto de inclinarse (*yan*) y volverse a levantar (*yang*) siguiendo a los demás». (Ver G. Qf., op.c., p.1059).
26. "Ataúd" es traducción del chino *guan guo*. *Guan* es el ataúd interior y *guo* el exterior.

NOTAS AL LIBRO XXXIII

1. La expresión china *tian xia* (lit. "bajo el Cielo") suele traducirse generalmente por "el mundo" o "el imperio". Se refiere *sensu stricto* al mundo chino.
2. Las doctrinas y los métodos para gobernar el mundo (el imperio) y para educar y dirigir al pueblo.
3. Comentario de L. Ym.: «El "espíritu" (*shen*) es donde se esconde la clara visión (*ming*). La "clara visión" es la manifestación del "espíritu". Liang Qichao dice que espíritu y clara visión se refieren a la "Sabiduría" (*zhi hui*)».
4. Se refiere a los letrados confucianos (*ru shi*), por cuanto Confucio era natural del estado de Lu, y Mencio, el segundo gran maestro de la escuela, natural del estado de Zou.

5. También se refiere a los maestros confucianos, "letrados de Lu y Zou", que llevaban tablillas de bambú (*jin*) sujetas a anchos cinturones (*shen*).
6. Este fragmento entre corchetes se considera una interpolación. Según M. Xl. se trataría de un antiguo comentario al texto original que copistas posteriores incluyeron como parte del mismo.
7. Según el *Yi wen zhi* del *Han shu* ("Libro de los Han"), en la antigua China hubo ciento ochenta y nueve escuelas filosóficas. Se las conoce bajo el nombre de *bai jia* ("cien escuelas").
8. Según Y. Lf., el carácter *duo* ("mucho") es un error por su casi homógrafo *ge* ("cada uno"). La traducción entonces sería: «cada cual se aferra...»
9. La "sabiduría interior" (*nei sheng*) se refiere a la virtud del sabio que se posee en la mente, y la "exterior realeza" (*wai wang*) a la "política" propia de un rey que se manifiesta en la conducta.
10. Literalmente, "corregirse a sí mismo con cuerda y tinta". Es decir, con normas tan precisas como si estuvieran trazadas con cuerda y tinta (*sheng mo*).
11. Otra posible traducción: «Fueron demasiado condescendientes (*xun*) consigo mismos».
12. Otra posible lectura de esta serie de caracteres sería: «Se complazco en el estudio y adquirió una vasta erudición, y no buscó ser distinto de los demás». Esta es la interpretación de Zh. Bl. y de L. Ym.
13. Nombres todos estos de antiguas músicas propias de las diferentes dinastías.
14. Tong es el nombre genérico de varias especies de árboles: *Paulownia*, *Aleurites*, *Eleococca* etc.
15. El texto chino también podría interpretarse como que el autor del *Zhuang zi* no tiene intención de denigrar la doctrina de Mo Di.
16. Texto corregido por Y. Y. El original escribe *shan* ("montes") en lugar de *chuan* ("curso de agua").
17. En el libro *Xian xue* del *Han Fei zi* se dice: «Después de la muerte de Mo zi, hubo moístas de Xiangli, hubo moístas de Xiangfu, hubo moístas de Deng Ling... Los discípulos de Mo se dividieron en tres, con posturas diferentes». Deng Ling, Kuhuo y Jichi fueron los grandes maestros del moísmo del sur.
18. El *Mo jing* ("Clásico de Mo"), que comprende diez capítulos, forma parte del más amplio *Mo zi* (un total de cincuenta y tres libros), en el que se recogen las doctrinas de Mo Di y de sus discípulos.
19. Aquí el *Zhuang zi* pone como ejemplo dos cuestiones de lógica objeto de frecuente debate entre los dialécticos de la antigua China, a partir de mediados de la época de los Estados Combatientes (hacia el siglo -IV). En estos debates se distinguieron particularmente la escuela de Mo y la escuela de los nombres, en cuyas obras encontramos desarrollados los detalles. La cuestión de "lo duro y lo blanco" (*jian bai*) aparece recogida en el *Mo jing* (de la escuela de Mo) y en el *Gongsun Long zi* (de la escuela de los nom-

bres). En éste se incluye un capítulo titulado "De lo duro y lo blanco" (*Jian bai lun*), cuya idea central en síntesis es: lo duro y lo blanco de una piedra no pueden conocerse y percibirse conjuntamente, por lo que hay que separarlos y considerarlos independientemente. Frente a esto, el *Mo jing* dice que "lo duro y lo blanco no están separados" (*bu xiang wai*). Unos y otros exponen sus correspondientes argumentos. Algunos comentaristas, sin embargo, sostienen que la expresión *jian bai* hace referencia aquí a otra cuestión dialéctica del *Gongsun Long zi*, el "un caballo blanco no es caballo" (*bai ma fei ma*), estimando que *jian bai* significa "sostener dura (firme) mente lo del (caballo) blanco". La polémica sobre "lo idéntico y lo diverso" (*tong yi*) enfrentaba, por una parte a la escuela de los nombres, que sostenía que lo idéntico es diverso, y lo diverso idéntico, y por otra a la escuela de Mo, que se distinguía de ambas.

20. Para L. Qch. la expresión *qi ou bu yu* significa "lo impar y lo par no se unen", y se refiere a una tercera disputa (junto con las dos anteriores) dialéctica sobre lo impar (*qi*) y lo par (*ou*). El *Gongsun Long zi* trata de uno de sus capítulos acerca de cómo lo par no contiene lo impar.
21. *Ju zi* (lit. "el grandísimo maestro"), cabeza rectora de la organización moísta. En los antiguos libros aparece bajo tres nombres, según señala L. Qch.: Meng Sheng, Tian Xiang zi y Fu Dun. Todos estos nombres se citan en el *Lüshi Chun qiu*.
22. El texto chino habitual escribe *gou* ("ser desconsiderado", "tratar con ligereza") en lugar de su casi homógrafo *ke* ("ser estricto"). Varios son los comentaristas que han argumentado en favor de esta corrección.
23. Gorros con la forma del monte Hua (*Hua shan*). Dice el *Shiwen*: «El monte Hua es igual y llano arriba y abajo; al hacer gorros con esa forma, significaban la igualdad y equilibrio de sus propias mentes». (Ver G. Qf., op.c., p.1083). Y J. Xch. comenta que con esos gorros "preconizaban la igualdad de vida de la humanidad entera".
24. La "amplitud de la mente" (*xin zhi rong*) debe abarcar a todos los seres sin excepción, y a eso llamaban "acción de la mente" (*xin zhi xing*). Así explica J. Xch. la doctrina de Song Jian acerca de la mente: «la mente (el pensamiento) gobierna las acciones, por lo que para observar una recta conducta es preciso tener una mente recta; pero también las acciones son manifestaciones de la mente, por lo que la clarividencia de una mente recta requiere una previa recta conducta». (Ver Ch. Gy., op.c., p.951).
25. En el texto chino, "cinco *sheng*". El *sheng* es una medidad de capacidad para áridos que equivale a un litro aproximadamente.
26. Diferencias de puntuación y de interpretación de caracteres llevan a esta otra traducción: «Decía : "El conocimiento no es capaz de conocer". Y así, primero despreciaba los conocimientos, para después ir más lejos y re-

chazarlos por completo». (Ver "Materiales de Historia de la Filosofía China", tomo II de la parte Pre-Qin, p.320).

27. Sobre la diferencia entre "sabio" (*xian*) y "gran sabio" (*sheng*), Ver nota 18 del libro I.

28. "Rodar sin asentarse" es traducción de la expresión *yuan duan*, que, según el *Cheng shu*, significa "sin ángulos y aristas" (*wu gui jiao*) (Ver G. Qf., op.c., p.1092).

29. La expresión *chang wu you* significa carácter por carácter: "permanente-no ser (haber)-ser (haber)". La naturaleza de la lengua china permite dos interpretaciones : "permanentes no-ser y ser" y "permanente no-ser (*wu you*)". Para establecer con exactitud la traducción es necesario recurrir al contexto o a textos "hermanos". Y así leemos en el *Lao zi*: «Las cosas del mundo nacen del ser (*you*), el ser nace del no-ser (*wu*)». (cap. IV [XL]).

30. *Tai yi* ("Supremo Uno") se refiere al Tao, el Único Absoluto.

31. El elogio de la debilidad es una constante en el taoísmo. Dice el *Lao zi*: «Lo blando y lo débil triunfa de lo fuerte» (cap. LXXX [XXXVI]). «Lo blando y lo débil ocupan el lugar superior» (cap. XLI [LXXVI]). «Nada hay en el mundo más blando y débil que el agua, pero nada la supera en el combate contra lo duro y lo fuerte» (cap. XLIII [LXXVIII]).

32. El carácter *de* ("obtener", "ganar") tiene aquí el sentido de "ambicionar". Compárese con el *Lao zi*: «El mucho ambicionar lleva necesariamente a la ruina» (cap. VII [XLIV]). "El que aferra algo, lo perderá" (cap. XXVII [XLIV]).

33. Cita del cap. LXXII (XXVIII) del *Lao zi*. El sentido de la primera de esta máxima es: después de conocer lo fuerte (lo masculino), adopta lo débil (lo femenino) y ocupa el lugar inferior (barranco del mundo). "Valle del mundo" también significa el lugar inferior. Es importante señalar que el texto habitual del *Lao zi* no coincide exactamente con la cita del *Zhuang zi*, mientras que las copias de Mawangdui sí. Lo cual parece confirmar su mayor fidelidad al texto original.

34. Dice el *Lao zi*: «No atreverse a ir delante del mundo» (cap. XXXII [XLVII]). Se refiere a uno de los tres tesoros del sabio taoísta.

35. El *Lao zi* dice: «Asume todos los oprobios del país (Estado)» (cap. XLIII [LXXVIII]).

36. Esta idea aparece en el *Lao zi*: «(El sabio) no tiene deseos egoístas, y por eso puede realizar sus deseos egoístas» (cap. LI [VII]). «Por eso el sabio puede hacerse grande; porque no se considera grande, de ahí que pueda hacerse grande» (cap. LXXVIII [XXXIV]). El "no guardar nada" (*wu cang*) equivale al "saber contentarse" (*zhi zu*) o al "vacío" (*xu*) del *Lao zi*. En el texto habitual del *Zhuang zi*, detrás de esta frase se añade: «Independiente cual elevada montaña, le sobra (todo)». L. Wd. lo considera una repetición que debe suprimirse.

37. Dicel el *Lao zi*: «Lo que se pliega se conserva entero» (cap. LXVII [XXII]).
38. Dice el *Lao zi*: «Dureza y fortaleza, camino que a la muerte lleva» (cap. XLI [LXXVI]). «Lo que mucho se afila, no podrá conservarse por mucho tiempo» (cap. LIII [IX]).
39. Sobre las palabras "espontáneas", "de peso" y "alegóricas", Ver libro XXVII.
40. *Cen ci* ("de diferente longitud") significa para el *Cheng shu* "ora vacías, ora reales". Y L. Xy. comenta: «Unas veces esto, otras veces aquello; unas veces hacia abajo, otras veces hacia arriba; no se puede afirmar nada con seguridad».
41. Algún comentarista dice que no se refiere a los libros por él escritos, sino a los que guardaba para su estudio. Sin embargo, prevalece la otra opinión.
42. Cuando lo grande llega a su máximo, no hay nada que no abarque, y entonces ya no hay nada que le sea exterior; cuando lo pequeño llega a su mínimo, no hay nada que pueda contener, y entonces ya no hay que le sea interior. El Gran Uno equivaldría, según algunos comentaristas al universo o al espacio; y el Pequeño Uno, a la mínima unidad de ese universo material.
43. Comentario de L. Xy.:«"Lo que no tiene grosor" es el máximo de delgadez, que no se puede acumular; si se acumula, ya tiene grosor. Si se acumula sin cesar, su grandor puede alcanzar mil *li*».
44. Se trata aquí de diferentes puntos de vista, que llevan a diferentes conclusiones. Considerado desde el punto de vista del conocimiento ordinario del mundo, el Cielo y la Tierra, los montes y los pantanos, tienen diferente altura, pero desde el punto de vista del universo infinito, no se distinguen apenas. Con esta sentencia Hui Shi explica el carácter relativo de lo que se denomina alto o bajo.
45. Desde el punto de vista del tiempo que fluye, no hay ser que no cambie, ni tiempo que no pase. Esto es lo que representan el curso del sol (el paso del tiempo) y el nacimiento y muerte de los seres (el devenir universal).
46. Comentario de F. Zhsh.: «Esta tesis de Hui Shi toca el problema de la relación entre especie y género. Los seres del mismo género tienen una naturaleza común; esto es la "gran igualdad". Las diferentes especies dentro de un mismo género también tienen cada una su naturaleza común; esto es la "pequeña igualdad". Deduciendo a partir del género, los millones de seres pertenecen a un mismo gran género, todos tienen una naturaleza común, y por eso se dice que "en último término son iguales". Deduciendo a partir de la especie, se llega hasta los seres individuales. Cada ser individual tiene sus características propias, no pueden ser completamente iguales, y por eso se dice que "en último término son diferentes".Esta tesis explica al mismo tiempo que las diferencias entre los seres son relativas, no son absolutas; y que las diferencias entre los términos y los conceptos también son relativas y no absolutas».

47. Entiéndase a partir de la relatividad del espacio. Hu Shi afirma que los sabios de aquella época no sólo conocían que la tierra se mueve, sino también que es redonda. F. YL. explica la alusión al sur como ilimitado porque los chinos de aquel tiempo aún no lo habían explorado.
48. Entiéndase a partir de la relatividad del tiempo. Hu Shi lo explica a partir de una cita del *Zhou bi suan jing* que dice: «Cuando en el este el sol está en lo alto, en el oeste es media noche». Y dice: «Si hoy llego a Yue (estado del sudeste de China) por la tarde, las gentes del oeste de Sichuan (provincia del sudoeste de China) dirán que he llegado ayer a Yue».
49. Se trata de un ejemplo del incesante discurrir de los cambios en los seres. Es la misma idea que subyace en aquél "los seres apenas nacen ya mueren" de que antes se habló.
50. Yan era un estado situado en el norte de China, y Yue otro estado ubicado en el sur. Comenta Hu Shi: «Yan está en el norte, y Yue en el sur. Como la tierra es redonda, cualquier punto, no importa esté al norte de un estado del norte o al sur de un estado del sur, puede decirse que es el centro».
51. Esta última exhortación representa la conclusión de las nueve afirmaciones precedentes. El hombre debe amar a todos los seres por cuanto todos y cada uno no son sino partes integrantes de ese gran Todo que es el universo.
52. El huevo es en potencia un animal con plumas. Desde el punto de vista de la filosofía (particularmente aristotélica), el nacimiento de un ser es un proceso que va de la potencia al acto.
53. La gallina tiene en realidad dos patas, pero si sumamos a esas dos patas el "nombre" de pata ya son tres.
54. Ying (capital del estado de Chu) es símbolo de lo pequeño, y el mundo entero (*tian xia*) de lo grande. Ying es una parte del mundo, pero si nos fijamos en la indivisibilidad del conjunto del espacio, puede decirse que "Ying abarca el mundo entero". Dicho de otra manera, desde la perspectiva de lo infinitamente grande el mundo entero y Ying se confunden en un punto. Recuérdese la teoría leibniziana de que la mónada representa en sí el universo entero.
55. Esta proposición se basa en lo que es común a dos seres. El perro y el cordero son cuadrúpedos, y se supone que tienen un orígen común, que los contiene en potencia.
56. Esta proposición tiene un fundamento similar a la anterior: la pertenencia a un mismo género o especie. El conocimiento vulgar nos dice que la yegua es un mamífero, diferente a las aves que son ovíparas. Ahora bien, tanto mamíferos como aves son animales vertebrados, y por lo mismo y por el más amplio principio que dice: "los millones de seres en último término son iguales", se puede concluir que "las yeguas ponen huevos".
57. Las ranas se forman a partir de los renacuajos, que sí tienen cola.

58. El calor es una sensación, y por lo tanto algo subjetivo. Es como cuando nos golpeamos con una piedra: el dolor está en nosotros, no en la piedra.
59. Hay varias interpretaciones de esta proposición: a) un juego de palabras, pues *shan kou* ("boca de montaña") designa los pasos o puertos de montaña; b) "montaña" sale de la boca, refiriéndose a la palabra (en este caso se modifica la propia traducción); c) por las montañas se transmite la voz.
60. El término "rueda" se refiere aquí al conjunto de la rueda. Cuando la rueda toca el suelo, en realidad sólo lo hace un punto de ella. El conjunto de la rueda no puede tocar el suelo al mismo tiempo.
61. El sòlo ojo no es capaz de ver, necesita de la luz y de la actuación de la mente.
62. Si se señalan las cosas con el dedo, el dedo no llega a tocar la cosas; sin embargo, en último término el dedo atrae las cosas, por lo que se puede decir que las llega a tocar. Para Hu Shi el carácter *zhi* ("dedo") se refiere aquí a las diversas cualidades exteriores de las cosas, como la forma, el color etc. Cuando conocemos una cosa, eso es lo que conocemos, y no llegamos a la propia cosa, ni tenemos por qué llegar. Si quisiéramos conocer la propia cosa, sería inútil, como mucho sólo conseguiríamos avanzar desde una cualidad a otra. Ejemplo, el conocimiento del agua: cualidades del agua que podemos observar, hidrógeno y oxígeno de que está compuesta, características de los átomos de hidrógeno y oxígeno, partículas elementales de los que esos átomos están compuestos,... Éste es el sentido del "nunca terminara", del que también podría ser ejemplo el cálculo infinitesimal.
63. "Largo" y "corto" son algo relativo. Es la misma idea que encontramos en el libro II, cuando dice: "No hay en el mundo nada más grande que la punta de un pelo otoñal, y en cambio el Taishan (monte Tai) es pequeño. Nadie hay más longevo que un recién nacido muerto, en tanto que Peng zu murió prematuramente".
64. Otra posible traducción: "La escuadra no es cuadrada,..." La explicación de F. Yl. es como sigue: «El cuadrado absoluto es lo común de todo lo cuadrado (el cuadrado perfecto); el redondo absoluto es lo común de todo lo redondo (el redondo perfecto). En la realidad, las cosas cuadradas y la cosas redondas no son ni el cuadrado absoluto ni el redondo absoluto; y si hablamos de escuadras y compases concretos, tampoco son cuadrados o redondos absolutos». En definitiva, una posible interpretación de esta proposición de los dialécticos es que en el mundo no existen el cuadrado perfecto ni el círculo perfecto, ni siquiera los trazados con escuadra o compás, porque sólo pueden existir como tales en nuestra mente.
65. Se refiere a la naturaleza única y específica de los seres individuales, de suerte que no hay en el mundo dos seres individuales que se correspondan de manera total y absoluta.

66. Esta proposición coincide con la célebre aporía de Zenón de Elea acerca de la flecha disparada, que parece moverse pero que en realidad no se mueve. La explicación de F. Yl. es como sigue: «Se trata de una explicación del movimiento desde el punto de vista de la metafísica. Considérase que si se dividen el espacio y el tiempo recorridos por un movimiento, se dividirían en muchos puntos, tanto espaciales como temporales, que se corresponderían mutuamente; de manera que veríamos que la sombra del pájaro en cada punto del tiempo estaría quieta en el correspondiente punto del espacio, y por eso se dice que no se mueve».
67. Esta proposición nos da a entender que el movimiento consiste en que una cosa al mismo tiempo está y no está en un lugar. En cuanto que está en un lugar, se dice que "no se mueve"; y en cuanto que no está en un lugar, se dice que "no está parada". Esta es la explicación de F. Yl.
68. El cachorro (*gou*) no es perro (*quan*). El carácter *gou*, que hoy significa "perro", antiguamente designaba al "cachorro" (atestiguado en obras como el *Li ji* y el *Er ya*). Shao Jinhan dice que *gou* es el perro (*quan*) al que aún no le ha crecido el pelo. Para algunos comentaristas el problema que plantea esta proposición es el de la relación entre los términos y sus significados. De manera que si en nuestro pensamiento, término y realidad significada son inseparables, el término *gou* es el cachorro y el término *quan* el perro ya crecido. Entonces es perfectamente lógico afirmar que "el cachorro no es perro".
69. El caballo bayo y el búfalo negro sólo son dos; pero si añadimos la idea de "caballo bayo y búfalo negro", ya son tres. El comentario de Sm. B. dice: «Búfalo y caballo, de dos hacen tres: dices búfalo, dices caballo, dices búfalo y caballo, y son tres formas (*xing*). Dices bayo, dices negro, dices bayo y negro, y son tres colores. Dices caballo bayo, dices búfalo negro, dices caballo bayo y búfalo negro, y las formas y colores hacen tres».
70. Comentario de Sm. B.: «A un perro blanco que tiene ojos negros, también se le puede llamar perro negro». (Ver G. Qf. op.c., p.1111). Y F. Yl. explica que el perro blanco se le llama blanco por el color de su pelo, pero que si nos basamos en el color de sus ojos, al que los tiene negros, se le podría llamar perro negro.
71. Se trata de un juego de sinónimos. La clave de esta proposición radica en considerar como absoluto (no tener madre) lo que sólo es relativo (hubo un momento en que la tuvo).
72. Se refiere a la materia indivisible hasta el infinito. Es el mismo argumento en que se basa la aporía de Zenón sobre la carrera entre Aquiles y la tortuga.
73. L. Y. interpreta la expresión *tu ao* como "camino profundo" (*dao shen*).
74. Todo este pasaje resulta bastante complicado, y de difícil y controvertida traducción. Como ejemplo, he aquí otra posible: "De haber desplegado la

maestría en un solo arte, puede; si hubiese dicho que podía avanzar un paso en el respeto del Tao, entonces más o menos lo habría conseguido". Nuestra traducción se inspira en la interpretación del "Materiales de Historia de la Filosofía China" (Parte Pre-Qin, tomo II, p.326).

GLOSARIO

GLOSARIO DE NOMBRES PROPIOS

En este Glosario sólo se recogen nombres propios que aparecen mencionados en el *Zhuang zi*. No se incluyen aquellos nombres de los que no constan datos, ni tampoco los de escasa relevancia. El asterisco remite a este mismo Glosario.

A HEGAN. Personaje imaginario, al que se presenta como discípulo de Laolong Ji.

AI, duque (AI GONG, en el trono de -494 a - 468). Soberano del estado de Lu. Nombró ministro a Confucio.

AITAI TUO. Personaje imaginario, cuyo nombre significa "Tuo el Feísimo" (o también, "el Malo (*tai*) digno de lástima (*ai*)").

BAO QIAO. Eremita de tiempos de la dinastía Zhou. Ver nota 18 del libro XXIX.

BAO SHUYA. Mandarín en la corte del duque Huan del estado de Qi. Amigo de Guan Zhong, a quien recomendó al duque para primer ministro.

BAO ZI. Ver BAO QIAO.

BEIYI. Ver PUYI ZI.

BIAO (o BIAOSHI). Otro nombre del legendario emperador Shennong.*

BIGAN. Tío del emperador Zhou. Reconvino a su sobrino durante tres días por su vida disipada, hasta que Zhou dijo "He oído decir que los sabios tienen un corazón con siete orificios", y ordenó que se lo arrancaran.

BIN. Antiguo señorío feudal situado en el actual distrito de Xunyi, en la provincia de Shaanxi.

BING. Sobrenombre de Gongsun Long.*

BO, duque (BO GONG). El duque Bo se llamaba Sheng. Fue nieto del rey Ping del estado de Chu, e hijo de Taizi Jian. Se alzó en armas para conquistar el estado, y fue muerto por Gao, duque heredero de Ye.

BO, mar de (BOHAI). Vasto golfo de la China del norte, donde desemboca actualmente el río Amarillo.

BO JU. Taoísta de la escuela de Lao Dan.

BOCHENG ZIGAO. Personaje de tiempos del emperador Yao. Algunos comentaristas lo consideran invención de Zhuang zi.

BOGONG SHE. Alto dignatario (*da fu*) del estado de Wei. Su nombre era She, y Bogong (Beigong, "palacio del norte") se le decía por el lugar donde habitaba.

BOHUANG. Uno de los doce legendarios emperadores de la remota antigüedad china.

BOHUN MAOREN. Ver BOHUN WUREN.

BOHUN WUREN. Nombre de un imaginario maestro taoísta. Su nombre significa literalmente "Señor Oscuridad, el hombre que no existe". La confusa oscuridad (*hun*) es el estado supremo que puede alcanzar el hombre en vida. En el libro XXXII aparece bajo el nombre de BOHUN MAOREN, en el que *mao* ("confusión") ha sustituido a *hun*.

BOLE. Sobrenombre de Sun Yang, hombre muy entendido en caballos que vivió en tiempos del duque Mu del estado de Qin.

BOLI XI. Célebre personaje del siglo -V. Natural del estado de Yu (en al actual provincia de Shanxi), fue hecho prisionero, junto con su soberano,

por las tropas del estado de Qin. Huyó y se refugió en el estado de Chu. El duque Mou de Qin, sabedor de que era un sabio, le compró a las gentes de Chu por cinco pieles de carnero negro, y le convenció para que le sirviera como primer ministro. Se le llamó "gran dignatario de las cinco pieles de carnero" (*wugu dafu*). Otra versión cuenta que Boli Xi se vendió como criador de ganado en Qin, y así pudo conocerle el duque Mou.

BOMEN CHENG. Ministro del Emperador Amarillo.

BOYI. Él y su hermano Shuqi eran hijos del príncipe de Guzhu (en Liaoxi, al noroeste de la actual provincia de Hebei). Descendientes del mítico emperador Shennong, renunciaron al trono a la muerte de su padre, y se dirigieron al oeste. No queriendo aceptar al usurpador rey Wu, se retiraron al monte Shouyang, en la provincia de Hedong. Allí murieron de hambre por no querer comer el grano de las gentes de Zhou, que habían conquistado a su propio pueblo.

CAI. Antiguo estado de China, situado en la actual provincia de Henan. Su capital estuvo primero en Shangcai; después el marqués Ping la trasladó a Xincai; y por último el marqués Zhao a Zhoulai (hoy Fengtai, en la provincia de Anhui). Fue conquistado por Chu el año -447.

CANGWU. Monte situado en el distrito del mismo nombre, en la actual provincia de Guangxi.

CONFUCIO (-551 a -479). Su nombre era Kong Qiu, y su sobrenombre Zhongni. Natural de Zouyi (hoy Qufu), en el estado e Lu.* Consagró su vida a la defensa y consolidación de las instituciones creadas bajo los primeros emperadores de la dinastía Zhou (basadas en los ritos y en una estructura social esclavista). Se dedicó a la política y llegó a desempeñar el cargo de ministro de justicia (*si kou*) de su estado natal. Fue entonces cuando ordenó la ejecución de Shaozheng Mao, un destacado reformista. Después de cesar en el cargo, consagró el resto de su vida a la enseñanza. Recorrió los diferentes estados chinos de aquel emtonces ofreciendo a los gobernantes sus doctrinas ético-políticas. Sus dichos y hechos fueron recopilados por sus discípulos en el *Lun yu* ("Analectas").

CONG. Pequeño estado de las fronteras de China en tiempos del emperador Yao. También llamado ZONG.

CHANG JI. Discípulo de Confucio, aunque en el *Zhuang zi* podría tratarse de un personaje imaginario.

CHANGHONG. Sabio consejero del rey Ling de la casa Zhou (s. -IV). El año tercero del duque Ai de Lu, el rey Ling, dando oído a ciertas calumnias vertidas contra Changhong, hizo que lo descuartizaran. Otra versión sostiene que el rey le obligó a volver a Shu (hoy Sichuan), y allí, Changhong, lamentando que su lealtad hubiese sido puesta en entredicho, se abrió el vientre y murió.

CHANGWU. Puede ser el nombre de un maestro, real o imaginario, o bien el nombre de un lugar. Ver CHANGWU ZI.

CHANGWU ZI ("Maestro Changwu"). El carácter *chang* significa "largo" y "crecer", y el carácter *wu* , "parasol" (una especie de grandes árboles). De ahí que se suponga que este maestro se llamaba así por vivir al pie de un parasol, o bien porque era el guardián de la frontera de un lugar llamado Changwu, donde debían de crecer muchos parasoles (Ver libro XXV).

CHEN. Antiguo estado de China, que comprendía el este de la actual provincia de Henan y parte de la de Anhui. Su capital fue Wanqin (hoy Huaiyang, en Henan). Conquistado por Chu en -479.

CHENG. Sabio taoísta, maestro del emperador Shun. Algunos opinan que *cheng* no es nombre de persona, sino el de un cargo en la corte.

CHIYOU. Descendiente del legendario emperador Shennong, disputó el trono al Emperador Amarillo. Este le derrotó en el monte Zhuolu, y le dio muerte.

CHONGSHAN. Lugar al que fue desterrado Huandou por el emperador Yao. Situado al sudoeste del distrito de Dayong en al actual provincia de Hunan.

CHU. Nombre de Gengsang Chu y de Nanrong Chu (diferentes caracteres, aunque homófonos).

CHU. Uno de los "siete (estados) prepotentes" (*qi xiong*) de la época Zhan guo, situado en el territorio de las actuales provincias de Hunan y Hubei. Ya en la época Chun qiu, el rey Zhuang había llegado a conquistar por un tiempo la hegemonía sobre el resto de los estados chinos. En su momento de máximo poder se extendió hasta las actuales provincias de Anhui y de Henan. Su capital estuvo situada sucesivamente en Ying (hoy Jiangling, Hubei), Chen (hoy Huaiyin, Henan) y Shouchun (hoy Shouxian, Anhui). Desapareció conquistado por Qin en -223.

CHUI EL ARTESANO (GONG CHUI). Vivió en tiempos del emperador Yao, y se le atribuye la invención de la escuadra y el compás. También se dice que fue consejero del emperador Shun.

DAI JINREN. Sabio del estado de Wei.

DANFU. Bisabuelo del rey Wu, fundador de la dinastía Zhou. Señor de Bin, en el actual Shaanxi, nombró sucesor a su tercer hijo, Wang Ji, padre del rey Wen y abuelo del rey Wu.

DANG. Sobrenombre de un ministro de Song. Su nombre era Ying.

DATING. Uno de los doce legendarios emperadores de la remota antigüedad china.

DONG WU. Sabio del estado de Wu.

DONGGUO SHUNZI ("Maestro Shun del barrio este"). Maestro de Tian Zifang.* LLamado así por habitar en el barrio este de la ciudad.

DONGGUO ZI ("Maestro del barrio este"). Ver DONGGUO SHUNZI.

DONGLING. Monte en la región de Jinan (en la provincia de Shandong).

DONGYE JI. Célebre auriga de la antigua China. En otros textos se le llama Dongye Bi.

ELAI (E-LAI). Cortesano adulador del emperador Zhou, último de la dinastía Shang. Pereció cuando el rey Wu acabó con dicha dinastía.

EMPERADOR AMARILLO (HUANG DI). Uno de los cinco (o doce, según versiones) legendarios emperadores de la remota antigüedad china, al que hicieron remontar sus doctrinas los adeptos de la escuela taoísta de Huang Lao. Su patronímico era Gongsun, y su sobrenombre Xuanyuan.

FAN. Nombre de un estado de la antigua China. Su capital, Ji, estaba situada en la actual Fancheng (provincia de Henan).

FEN. Afluente del río Amarillo, que recorre gran parte de la actual provincia de Shanxi. En el *Zhuang zi* podría tratarse de un río imaginario.

FENGYI. Natural de Huayin (en la actual provincia de Shaanxi), el "emperador del Cielo", le confirió el título de "Señor del Río" (*He bo*).

FUXI. Uno de los "Tres Soberanos" (*san huang*), personajes míticos de la antigua china. También llamado Tai gao. Se le incluye entre los doce legendarios emperadores de la remota antigüedad china, y se le atribuye la invención de la escritura y de las artes mánticas.

FUYAO. Gigantesco árbol de la mitología china. Un árbol divino, nacido en el mar oriental.

FUYUE. Ministro del emperador Gaozong (Wuding).

GENGSANG CHU. Eremita taoísta, discípulo de Lao zi. En el *Lie zi* se le llama Kangcang Chu.

GONG, conde (GONG BO). Su nombre era He, y su feudo se hallaba en el actual Huixian de la provincia de Henan. Se le consideraba un sabio, y por ello se le ofreció el trono tras la destitución del rey Li de la dinastía Zhou. Él rehusó, y sólo aceptó el título de príncipe regente. Cuando catorce años después subió al trono el rey Xuan, se retiró a sus tierras, y pudo "holgarse en Qiushou".

GONGGONG. Alto mandarín del emperador Yao, encargado del control de las aguas. Su nombre era Qiongqi.

GONGSUN LONG (c. -320 a -250). Una de las grandes figuras, junto con Hui Shi, de la escuela de los nombres (*ming jia*) o logicistas. Vivió en el estado de Zhao. De su obra, el *Gongsun Long zi*, que constaba de catorce libros, sólo seis han llegado hasta nosotros.

GONGYUE XIU. Eremita del estado de Chu.

GOUJIAN. Rey del estado de Yue. Ver nota 40 del libro XXIV.

GRAN KUI (DA KUI). Personaje alegórico, símbolo del Tao, para unos; para otros, del mundo y su gobierno.

GUAN LONGFENG. Sabio consejero del emperador Jie, el cual ordenó su decapitación por haberle reconvenido a causa de sus excesos.

GUAN YIN ("YIN DEL PUESTO FRONTERIZO"). Probablemente un discípulo de Lao zi. Se llamaba Yin Xi, y de sobrenombre Gongdu. Jefe del puesto fronterizo de Han gu en tiempos del rey Ping de la dinastía Zhou. Autor del *Lao zi*, en opinión de Guo Moruo. El *Han shu* ("Libro de los Han") le atribuye el *Guan Yin zi*, obra en nueve libros, hoy perdidos.

GUAN ZHONG (m. -645). Llamado Yi Wu, y de sobrenombre Jingzhong. Precursor del pensamiento legista en el estado de Qi, de cuyo duque Huan fue ministro. Hizo de Qi el estado más poderoso de su tiempo.

GUAN ZI. Ver GUAN ZHONG

GUANGCHENG. Personaje imaginario, símbolo que quien ha hecho suyo el Tao de la espontaneidad natural. Para algunos comentaristas se trata de Lao zi.

GUSHE. Nombre de una mítica montaña. Algunos libros de relatos fabulosos la sitúan al norte del río Fen, en la actual provincia de Shanxi. Y así se dice en el mismo *Zhuang zi*.

HAN. Uno de los "siete (estados) prepotentes" (*qi xiong*) de la época Zhan guo, formado a raíz de la desmembración del estado de Jin. Situado en la parte central de la actual provincia de Henan y en la región sudoriental de la provincia de Shanxi. Su capital fue primero Yangdi (hoy Yuxian, Henan) y, después, Xinzheng (Henan). Conquistado por Qin en -230.

HAN. Río que nace en el monte Banzhong (actual provincia de Shaanxi) y desemboca en el río Yang zi (río Azul) en Hanyang (actual provincia de Hubei).

HANDAN. Capital del antiguo estado de Zhao, en la actual provincia de Hebei.

HAO. Río que discurre por el actual distrito de Fengyang (provincia de Anhui).

HENG, montes (HENGSHAN). Situados en el norte de la provincia de Shanxi. El pico más elevado alcanza los 2. 017 m. Es una de las cinco montañas sagradas del taoísmo chino, la que representa el punto norte.

HEXU. Uno de los doce legendarios emperadores de la remota antigüedad china. El Hexu del libro IX es, para algunos comentaristas, el llamado Huaxu en el *Lie zi*.

HONGMENG. Personificación de la energía cósmica primordial (*yuan qi*).

HU BUXIE. Sabio al que el emperador Yao ofreció el trono. Su respuesta fue suicidarse arrojándose al río.

HU ZI ("Maestro Hu"). Sobrenombre de un sabio del estado de Zheng, cuyo nombre era Lin. Fue maestro de Lie zi, en cuya obra homónima aparece a menudo.

HUA, monte (HUASHAN). Una de las cinco montañas sagradas del taoísmo, la que representa el punto oeste. Situada al sur de Huayin, en la actual provincia de Shaanxi, su cima más alta alcanza los 1.997 m. La forma de esta montaña dio nombre antiguamente a un tipo de sombrero.

HUA. Nombre de un territorio situado en el actual distrito Hua de la provincia de Shaanxi.

HUA ZI ("Maestro Hua"). Sabio del estado de Wei.

HUAN, duque (HUAN GONG). El primero de los cinco soberanos hegemónicos (*wu ba*) de la época Primavera y Otoño. Hermano menor del duque Xian del estado de Qi, su nombre era Xiobo. Vivió en el exilio hasta que su hermano fue asesinado por las gentes de Qi. Luego volvió para ocupar el trono. Nombró primer ministro a Guan Zhong, y el estado alcanzó una gran prosperidad y la hegemonía sobre los demás estados chinos. Sometió a los bárbaros del oeste (*Yi*) y del norte (*Di*). Tras la muerte de Guan Zhong comenzó la decadencia de Qi.

HUAN TUAN. Filósofo de la escuela de los nombres (logicista). Natural del estado de Zhao.

HUANDOU. Hijo del emperador Hongshi y enemigo del emperador Yao. Fue desterrado por éste a Chongshan (al suroeste del distrito de Dayong en la actual provincia de Hunan).

HUANGZI GAO'AO. Sabio del estado de Wei.

HUI. Nombre de Yan Yuan, discípulo de Confucio.

HUI SHI. Ver HUI ZI

HUI ZI ("Maestro Hui"). Se llamaba Hui Shi, y era natural del estado de Song. Fue primer ministro del rey Hui de Wei y amigo de Zhuang zi. Uno

de los principales representantes de la escuela de los nombres (*ming jia*) o logicistas. Vivió aproximadamente del -370 al -310. De sus doctrinas se habla ampliamente en el libro XXXIII. Su obra, el *Hui zi* se perdió en época temprana.

JI. 1. Sabio que vivió en tiempos del emperador Tang. 2. Wang Ji (rey Ji), hijo bastardo del Gran Rey de Zhou. Ver nota 30 del libro XXIX. 3. Nombre de Tian Ji, comandante en jefe del ejército del estado de Qi.

JI CHE. Probablemente es otro nombre de Ji Zhen.*

JI ZHEN. Sabio del estado de Qi, posiblemente de la escuela de Jixia.

JI ZI. 1. Tío del emperador Zhou de la dinastía Shang. Reconvino al emperador por su conducta disipada, pero no le escuchó. Entonces se fingió loco, y fue vendido como esclavo. 2. Sabio del estado de Wei.

JIA. Nombre de un estado, conquistado en su día por el vecino y poderoso estado de Jin.

JIANDE. Estado imaginario, cuyo nombre significa "Virtud establecida". País donde reinaría el "orden" taoísta.

JIANHE, marqués (JIANHE HOU, "Marqués que vigila el Río"). Ver nota 8 del libro XXVI.

JIANWU. 1. Antiguo practicante del Tao, o bien personaje inventado por Zhuang zi (libro I). 2. Nombre del espíritu del Taishan (libro VI).

JIE. Último emperador de la dinastía Xia. Su nombre era Kui. Cruel y disipado, según las crónicas, Tang le derrotó en Mingtiao y hubo de refugiarse en Nanchao. Mandó decapitar a su sabio consejero Guan Longfeng.

JIE ZITUI. Leal súbdito del duque Wen del estado de Jin. Ver nota 19 del libro XXIX.

JIE ZI ("Maestro Jie"). Sabio del estado de Qi, posiblemente de la escuela de Jixia.

JIEYU. Sobrenombre de Lu Tong, un eremita del estado de Chu que vivió en tiempos de Confucio. Era labrador, y se fingía loco para que no lo nom-

braran para un cargo. El rey de Chu se enteró de que era un sabio, y le ofreció cien monedas de oro y cuatro carruajes de cuatro caballos para que le sirviera, pero él rehusó. Cogió sus pertenencias y, acompañado de su mujer, se fue a tierras lejanas, y ya no se supo más de él.

JIN. Antiguo estado de China, fundado por Shuyu, hermano menor del rey Cheng de la dinastía Zhou. Su capital estuvo en Jiang (hoy Yicheng, en la provincia de Shanxi). Con el duque Wen llegó a ser el estado hegemónico de China. La capital se trasladó a Xintian (hoy Quwo, en Shanxi), y el estado se extendió por la actual provincia de Shanxi, al suroeste de Hebei, el norte de Henan y parte de Shaanxi. En el año -376 se dividió en tres estados: Han, Zhao y Wei.

JIQU. Mítico soberano de la remota antigüedad china, anterior a la invención de la escritura. Algunos comentaristas piensan que los dos caracteres de su nombre son una deformación de los correspondientes al nombre de Suiren.*

JITUO. Eremita que, habiendo oído cómo el emperador Tang había ofrecido el trono a Wuguang, y temiendo no le ocurriera a él lo mismo, se arrojó al río junto con sus hermanos y sus hijos.

JIXIAN. Nombre de un samán que vivía en el estado de Zhang. Procedía del estado de Qi, según el *Lie zi*.

JU BOYU. Se llamaba Ju Huan, y Boyu era su sobrenombre. Fue un sabio mandarín del estado de Wei, amigo de Confucio.

JULIANG ("Forzudo"). Un hombre de la antigüedad dotado de una gran fuerza física. Luego de oir las enseñanzas del Tao, adoptó la debilidad propia de la mujer y ya no volvió a hacer alarde de su fuerza.

KANPI. Según la mitología china, espíritus de los montes Kunlun, situados al norte del mar septentrional. Tiene rostro humano y cuerpo de animal.

KONGTONG. Lugar imaginario. Significa "Identidad en la Vacuidad".

KUAI. Rey del estado de Yan. Sobre su abdicación y muerte, Ver nota 18 del libro XVII.

KUAI. Pequeño estado en las fronteras de China en tiempos del emperador Yao. También llamado ZHI.

KUAIJI. Monte situado al sudeste de Shaoxing, en la actual provincia de Zhejiang.

KUANG. Lugar del antiguo estado de Wei, al sudoeste del actual distrito de Changyuan de la provincia de Hebei.

KUANG ZI ("Maestro Kuang"). Natural del estado de Qi, su nombre era Kuang Zhang. Ver nota 37 del libro XXIX.

KUNLUN. La más alta de cordillera de China. Arrancando de la meseta de Pamir se extiende hacia el este dividida en tres ramales. Frontera natural entre el Tibet y el Turquestán.

LAO DAN. Conocido como Lao zi ("Maestro Lao"), es el supuesto autor del libro que lleva este último nombre. Su identidad histórica sigue siendo objeto de controversia entre los filósofos e historiadores chinos (Ver *Lao zi*, Alfaguara, pp. XV y ss.).

LAO ZI. 1. Ver LAO DAN. 2. Título de una obra atribuída a Lao Dan, más conocida en Occidente como "Tao te king". Es el primero de los tres grandes textos clásicos del taoísmo filosófico. Se divide en dos partes: el Libro de la Virtud (*de*) y el Libro del Tao (*dao*). El primero consta de 44 capítulos y el segundo de 37, con un total de cerca de cinco mil quinientos caracteres. La copia más antigua se remonta al siglo -II. Sobre el autor y la época en que se escribió, Ver *Lao zi*, Alfaguara, pp. XVIII y ss.

LAOLAI ZI ("Maestro Laolai"). Maestro taoísta natural del estado de Chu y coetáneo de Confucio. Escribió quince obras. Vivía como eremita en el Mengshan (monte Meng). El rey de Chu supo de su sabiduría y le pidió que fuera su ministro. La mujer de Laolai zi, al enterarse le dijo: «El que acepta algo de otro, fuerza es que por él se vea dominado». Y se marchó, seguida de su marido. LLevando sobre los hombros y sobre la cabeza todas sus pertenencias, fueron al sur del río Yangzi, y ya no se supo más de ellos.

LAOLONG JI. Nombre de un maestro taoísta. Su nombre significa literalmente "Viejo Dragón Felicidad".

LIANG. 1. Otro nombre del estado de Wei (capital Daliang). 2. Nombre de Daliang, capital del estado de Wei, hoy Kaifeng en la provincia de Henan.

LIANSHU. Antiguo practicante del Tao, o bien personaje inventado por Zhuang zi.

LIE YUKOU. Conocido como Lie zi ("Maestro Lie"), y como Licius en su forma latina, es el supuesto autor del *Lie zi*. Vivió en el siglo -IV.

LIE ZI. 1. Ver LIE YUKOU. 2. Título de una obra atribuída a Lie Yukou. El el tercero de los tres grandes textos clásicos del taoísmo filosófico. Consta de ocho libros. Sobre su autor y la época en que se escribió, Ver *Lie zi*, Kairós, pp. 9 y ss.

LIJI. Su nombre significa "concubina de Lirong". Era hija del oficial que guardaba la frontera del estado de Lirong. El duque Mu de Qin y el duque Xian de Jin se coaligaron para atacar Lirong. Obtuvieron como botín una hermosa muchacha y dos anillos de jade. El duque de Qin se quedó con los jades, y el de Jin con la muchacha. Algunos comentaristas la identifican con Xishi.

LILU. Uno de los doce legendarios emperadores de la remota antigüedad china.

LIN JU. Discípulo de Zhuang zi.

LING, duque (LING GONG). Soberano del estado de Wei (Ver libro XXV). Su nombre sirve de título a uno de los capítulos de las "Analectas" (*Lun yu*).

LIUXIA JI. Sabio del estado de Lu, también conocido como Liuxia Hui. Su nombre completo era Zhan Huo, y su sobrenombre Jiqin. Dicen que el nombre de Liuxia (lit. "bajo el sauce") le venía del lugar en que habitaba. Elogiado por Confucio, era hermano mayor del célebre Zhi el Bandido.

LIUXIA ZHI. Ver ZHI EL BANDIDO

LIXU. Uno de los doce legendarios emperadores de la remota antigüedad china.

LIZHU. Vivió en tiempos del Emperador Amarillo. Poseía una vista tan aguda, que podía distinguir la punta de un pelo a cien pasos de distancia. También se le conoce como Lilou.

LONGFENG. Ver GUAN LONGFENG.

LU. Estado de la antigua China, situado en el sur de la actual provincia de Shandong. Fue fundado por Ji Dan, quien lo recibió en feudo de su hermano mayor, el rey Wu de la dinastía Zhou. Fue conquistado en -256 por el estado de Chu.

LU JU. Personaje que vivió a comienzos de la dinastía Zhou.

LÜLIANG. Para unos es el Xihe ("río del oeste") en el actual distrito de Lishi (provincia de Shandong). Para otros, en Pengcheng (actual distrito de Tongshan, en la provincia de Jiangsu)

MAN GOUDE. Personaje alegórico. Los caracteres de su nombre significan: "satisfacer", "colmar" (*man*); "a la ligera" (*gou*); "obtener", "ganar" (*de*). Es figura de aquellos hombres que sólo buscan satisfacer como sea sus ambiciones y sacar provecho.

MAOQIANG. Favorita del rey de Yue.

MENGSUN CAI. Sabio del estado de Lu.

MIN ZI. Discípulo de Confucio. Llamado Min Sun, y de sobrenombre Ziqian. Célebre por su piedad filial, era natural de Lu.

MING. Hay un monte de ese nombre en el suroeste del actual distrito de Xinyang (provincia de Henan), pero en el *Zhuang zi* designa una montaña imaginaria lejana y nebulosa.

MO. Ver MO ZI.

MO DI. Ver MO ZI.

MO ZI ("Maestro Mo", c. -480 a -420). Fundador de la escuela moísta (*mo jia*). De origen artesano, estudió primero con los letrados confucianos (*ru jia*) del estado de Lu. Después se apartó de las tesis confucianas, de las que él y su escuela fueron enemigos irreconciliables. Estudió y puso en práctica en el estado de Song el arte militar. Sus discípulos, procedentes de las capas humildes de la sociedad, llevaban una vida austera y de trabajo. Sus enseñanzas se encuentran recogidas en los cincuenta y tres libros del *Mo zi*.

MOU. Príncipe (*gong zi*, "hijo del duque") del estado de Wei. Su feudo era Zhongshan, en el actual Dingxian de la provincia de Hebei.

MOU, MARQUÉS DE TIAN (TIAN HOU MOU). Para unos es el rey Wei del estado de Qi, hijo del duque Huan. Otros lo niegan porque el *Shiji* ("Registros históricos") dice que el nombre del rey Wei era Yin.

MU, duque (MU GONG). Soberano del estado de Qin en la época Chunqiu ("Primavera y Otoño"). LLegó a alcanzar la hegemonía sobre los demás estados chinos de su tiempo.

NANBO ZIKUI. Ver NANGUO ZIQI

NANBO ZIQI. Ver NANGUO ZIQI..

NANGUO ZIQI ("Maestro Qi del barrio sur"). Unos comentaristas dicen que era natural de Chu, hermano del rey Zhao y ministro de la guerra con el rey Zhuang; otros que era de Qi. Probablemente se trata de un personaje imaginario que simboliza a quien ha alcanzado el Tao. En el libro IV y en el XXIV aparece bajo el nombre de NANBO ZIQI ("Maestro Qi, señor del sur"), y en el libro VI, como NANBO ZIKUI. Los caracteres *Kui* y *Qi* se pronunciaban de manera muy semejante en la época antigua, por lo que pudieron intercambiarse.

NANRONG CHU. Discípulo de Gengsang Chu.

NIE QUE. Personaje imaginario, a quien el *Zhuang zi* presenta como discípulo de Wang Ni, y maestro de Xu You. Los caracteres que forman su nombre significan "morder" y "faltar" ("romper").

NÜ SHANG. Valido del marqués Wu, soberano del estado de Wei.

NÜYU. Personaje imaginario, que en el *Zhuang zi* simboliza a un hombre que ha alcanzado el Tao.

PEI. Lugar situado en el actual Peixian, en la provincia de Jiangsu.

PENG MENG 1. Filósofo eremita del estado de Qi, perteneciente a la escuela de Jixia. 2. Célebre arquero de la antigua China, discípulo de Yi.

PENG YANG. Ver ZE YANG

PENG ZU 1. El Matusalén chino. Personaje legendario, cuyo nombre era Jian Keng. El emperador Yao le otorgó el feudo de Peng, y de ahí el nombre de Peng zu ("Abuelo de Peng"). Según unos, alcanzó la edad de setecientos años; segñun otros, ochocientos.

PRIMAVERA Y OTOÑO (*Chun qiu*). Título de una obra de carácter histórico

del estado de Lu. En ella se registran los acontecimientos que tuvieron lugar entre el año -722 y el año -481. Posteriormente se denominó, en la cronología oficial china, período Chun qiu al que se extiende desde el año -770 (fundación de la dinastía Zhou del Este) hasta el año -476.

PU. Río que discurre por el distrito de Puyang, en la actual provincia de Henan.

PUYI ZI ("Maestro Puyi"). También llamado Beiyi. Fue un sabio de tiempos del emperador Yao. Éste le ofreció el trono, pero él no aceptó. Para algunos comentaristas se trata de un personaje imaginario.

QI, monte (QI SHAN). Monte situado en el actual distrito de Qishan, en la provincia de Shaanxi.

QI. Estado de la antigua China, situado en la parte central de la actual provincia de Shandong, y cuya capital fue Yingqiu. Las reformas de carácter legista impulsadas por el ministro Guan Zhong hicieron que Qi, bajo el duque Huan, alcanzara la hegemonía sobre el resto de los estados chinos. En la época Zhan guo fue uno de los "siete prepotentes" (*qi xiong*). En esta misma época, el clan de Tian expulsó al de Jiang, que hasta entonces había ocupado el señorío del estado, y fundó una nueva dinastía ducal. Fue el último estado conquistado por Qin (-221) en el proceso de unificación de China.

QI GONG. Sabio del estado de Wei.

QIN. Antiguo estado de China, situado en el territorio de las actuales provincias de Shaanxi y Gansu. Su capital estuvo primero en Yong (hoy Fengxiang, Shaanxi), y después en Xianyang. Bajo el duque Mu, en el período Chun qiu, Qin alcanzó la hegemonía sobre los demás estados.Ya en la época Zhan guo, las reformas legistas de Shang Yang, ministro del duque Xiao, hicieron de Qin uno de los "siete prepotentes" (*qi xiong*). Finalmente el soberano de Qin (el futuro emperdor Qin shi huang) conquistó los restantes estados y unificó China en el año -221.

QIN GULI. Discípulo de Mo zi. Antes lo fue de Zixia.

QING. Maestro carpintero del estado de Lu. Su nombre era Ji Wenzi

QINGJI. Descendiente del rey Ling de la dinastía Zhou, que ejerció como alto dignatario del estado de Wei. De ahí su título de *wang zi* ("hijo de rey").

QINGLENG (o QINGLING). Nombre de un abismo situado al pie del monte Xi-e, en la antigua prefectura (*jun*) de Nanyang.

QIU. Nombre de Confucio; su patronímico era Kong.

QU BOYU. Qu Yuan, de sobrenombre Boyu. Sabio dignatario del estado de Wei.

QUQUE ZI ("Maestro Quque"). Posiblemente un personaje imaginario.

RAN QIU (-522 a -489). Discípulo de Confucio. También llamado Ran You, su sobrenombre era Ziyou. Natural del estado de Lu, era tímido y estaba dotado de talento artístico.

RANXIANG. Un gran sabio, soberano de China en la remota antigüedad. De él se habla en la crónica *Lushi xunfeiji*, de la dinastía Song del Norte (960-1127).

REN. Antiguo estado de China, situado probablemente en la actual provincia de Zhejiang.

RI ZHONGSHI. Personaje imaginario. Los caracteres de su nombre significan "Sol Medio Principio".

RONGCHENG. Uno de los doce legendarios emperadores de la remota antigüedad china, al que se atribuye la invención del calendario. El Rongcheng del libro XXV no es, según algunos, este emperador, sino un sabio, maestro de Lao zi.

SANG HU. Eremita, que algunos comentaristas identifican con el Zisang del libro VI.

SANMIAO. Señor feudal del emperador Yao. Su nombre era Taotie, y el de su feudo Sanmiao. Otra versión es que se trata del nombre de una tribu, que habitaba en la región comprendida entre el sur del actual Henan y la zona de los lagos Dongting (Hunan) y Boyang (Jiangxi).

SANWEI. Lugar al sur del distrito de Dunhuang, en la actual provincia de Gansu.

SHAN JUAN. Nombre de un eremita. En otros textos se le llama Shan Quan.

SHANG. En el libro XIV Shang designa al estado de Song,* pues la casa reinante en este estado era descendiente de los antiguos emperadores de la dinastía Shang.

SHAO, duque (SHAO GONG). Hijo bastardo del rey Wen y hermano del rey Wu.* De nombre Shi, tuvo primero su feudo en Shao, y después fue señor de Beiyan. Junto con el duque Zhou, fue regente durante la minoría de su sobrino, el rey Cheng de la dinastía Zhou. Ambos después fueron altamente estimados por Confucio.

SHAOGUANG. Míticos montes donde mora Xi Wang Mu. Situados en el extremo occidental del mundo.

SHAQIU ("Colina de arena"). Según el *Cheng shu* es un lugar situado al norte del río Mengjin.

SHEN. Ver ZENG ZI

SHEN DAO. Natural del estado de Zhao. Enseñó en Qi, en tiempos del rey Xuan. Su pensamiento es una síntesis de taoísmo y legismo. De los 42 libros de su obra, el *Shen zi*, sólo se conservan, incompletos, 7 libros.

SHEN ZI. Ver SHENTU DI

SHENNONG. Uno de los doce legendarios emperadores de la remota antigüedad china. El Shennong del que se habla en el libro XXII, no es el antiguo emperador, sino un imaginario discípulo de Laolong Ji.

SHENTU DI. Personaje de tiempos del emperador Tang. Al enterarse del suicidio de Jituo* con toda su familia, él también se arrojó al río.

SHENTU JIA. Sabio del estado de Zheng, del que se dice discípulo de Bohun Wuren.

SHI. Ver SHI QIU

SHI JIN ("Jin el Maestro"). Gran Maestro (*tai shi*) del estado de Lu. Jin era su nombre, no su patronímico.

SHI QIU. También llamado Shi Yu, fue consejero del duque Ling del estado de Wei. Es modelo de rectitud (la virtud [confuciana] de la "justicia").

SHIHU. Nombre de un lugar.

SHIKUANG. Maestro de música del duque Ping del estado de Jin. Fue un gran músico. Su sobrenombre era Ziye.

SHINAN YILIAO ("Yiliao del sur del bazar"). Su patronímico era Xiong, y su sobrenombre Yiliao. Sabio del estado de Chu, vivía al sur del bazar, y de ahí su nombre. Sobre un importante acontecimiento de su vida, Ver nota 27 del libro XXIV.

SHOULING. Pequeño burgo del estado de Yan.

SHOUYANG. Monte situado en el antiguo distrito de Puban en Hedong.

SHU. Nombre de un territorio (y antiguo estado) cuyos límites correspondían, aproximadamente, a los de la actual provincia de Sichuan.

SHUN. Probablemente caudillo de una conferderación tribal a principios del segundo milenio a.n.e. Según los textos confucianos, era descendiente en sexta generación del soberano Zhuanxu. Su madre lo concibió al "sentir un gran arco iris". Primero se llamó Tao, del lugar donde nació, y después Wei, del nombre del río a cuyas orillas vivió. Sus ojos tenían una doble pupila, y de ahí su sobrenombre Chonghua ("Doble flor"). Yao supo de su sabiduría y le casó con dos de sus hijas, y le entregó el feudo de Yu. Cuando tenía treinta años Yao le hizo su ministro y a los treinta y tres años abdicó en su favor. Reinó durante cuarenta años, hasta que abdicó en Yu. Su figura fue posteriormente enaltecida por los confucianos, quienes le consideran uno de los "reyes sabios"(*sheng wang*).

SHUQI. Ver BOYI.

SHUSHAN. Personaje imaginario del *Zhuang zi*.

SI. Nombre de Zigong.*

SONG. Antiguo estado de China. Comprendía el este de la actual provincia de Henan y la región fronteriza de las provincias de Shandong, Jiangsu y Anhui. Su capital era Shangqiu (hoy provincia de Henan). En la época Chunqiu el duque Xiang conquistó la hegemonía sobre los demás estados chinos. En el año -286 fue conquistado por el estado de Qi.

SONG JIAN. Filósofo del estado de Qi, que vivió en tiempos del rey Xuan. En el libro I se le llama Song Rong zi, y también por ese nombre le menciona el *Han Fei zi*; el *Meng zi* le llama Song Keng. Los diferentes nombre se explican por la parecida pronunciación de los correspondientes caracteres en el antiguo chino. Junto con Yin Wen tuvo por maestro a un tal Qianshou, y ambos participaron en la escuela de Jixia. Su pensamiento es en cierto modo una sínteis de taoísmo y moísmo. El *Han shu* ("Libro de los Han") cita una obra suya, el *Song zi*, compuesta de dieciocho libros, perdido en época temprana. Algunos le atribuyen tres libros del *Guan zi*.

SONG RONG ZI ("Maestro Rong de Song"). Otro de los nombre con que se cita a Song Jian.

SOU. Príncipe del estado de Yue. En otros textos se le llama Yi o Yifei

SUIREN. Mítico personaje de la más remota antigüedad china, al que se atribuye la invención del fuego.

SUN SHU-AO. Sabio del estado de Chu. Desempeñó el cargo de primer ministro con el rey Zhuang.

TAI. Puede tratarse del emperador Tai Hao, otro nombre de Fuxi.* Para otros comentaristas, un emperador de la más remota antigüedad china, sin especificar.

TAI GONG ("Gran Duque"). El Gran Duque Wang. Se llamaba Jiang Shang. Su feudo era Lü, por lo que también se le conocía como Lü Shang o Lü Wang. Fue un decisivo colaborador de los reyes Wen y Wu de Zhou, y ayudó a éste a fundar la dinastía Zhou. Se le entregó como feudo el futuro estado de Qi, gobernado durante siglos por su descendientes.

TAISHAN. El monte Tai (*Taishan*) es una de las cinco montañas sagradas del taoísmo, la que representa el punto este. Está situada en la actual provincia de Shandong, y su altura alcanza los 1.524 m.

TANG. 1. Ver YAO. 2. Nombre del emperador que fundó la dinastía Shang, también llamada Yin (s. -XVI a -1066). Su nombre era Zi Lü. Descendiente del Emperador Amarillo. Hombre de grand virtud, se enfrentó con Jie, el último emperador de la dinastía Xía, al que finalmente derrotó en la batalla de Mingtiao. Subió al trono tras rehusar el sabio Wuguang, y estableció su capital en Bo, que luego cambió su nombre en Shang.

TIAN CHENGZI. Alto dignatario del estado de Qi, cuyo nombre era Chen Heng. Según los "Anales de Primavera y Otoño", el año decimocuarto del duque Ai de Lu (-481), Tian Chengzi asesinó a su soberano, el duque Jian de Qi, y usurpó el poder del estado.

TIAN CHENG ZICHANG. Ver TIAN CHENGZI.

TIAN HE. Nombre de Taigong He (Gran Duque He), rey del estado de Qi.

TIAN KAIZHI. Discípulo de la escuela taoísta.

TIAN PIAN. Natural de Qi, y filósofo de escuela de Jixia, escribió una obra, el *Tian zi*, compuesta de veinticinco libros, la mayor parte perdidos. Su pensamiento es una síntesis de taoísmo y legismo.

TIAN ZIFANG. Su nombre era Tian Wuze, y Zifang su sobrenombre. Sabio del estado de Wei. Maestro (o simplemente amigo) del marqués Wen de dicho estado.

WANG GUO. Sabio del estado de Chu.

WANG NI. Personaje imaginario, a quien el *Zhuang zi* presenta como maestro de Nie Que. Los caracteres que forman su nombre significan "rey" y "pequeño" (o "extremo, límite").

WANG TAI. Personaje imaginario. Su nombre significa "Rey Penco". Símbolo de la idea taoísta de que "la gran sabiduría se muestra como estupidez".

WEI. Nombre de dos antiguos estados de China (diferentes caracteres, aunque homófonos). 1. Uno de los siete poderosos estados (*qi xiong*) de la época Zhan guo. Fundado en -376 por el marqués Wen (Wen hou) al desmembrarse el estado de Jin. Se extendía por el norte de la actual provincia de Henan y el sudoeste de la de Shanxi. Su capital estuvo primero en Anyi (en el actual distrito de Xia, Shanxi), hasta que el rey Hui la trasladó a Daliang (hoy Kaifeng, en la provincia de Henan), por lo que el estado también se llamó Liang. Fue conquistado por el estado de Qin el año -225. 2. Estado que se extendía por el norte de la provincia de Henan y el sur de la de Hebei. Su capital estuvo primero en Chuqiu (hoy distrito de Hua, en Henan), y después en Diqiu (hoy Puyang, en Henan). Conquistado por el estado de Wei (1.) en -254, se recuperó con la ayuda del estado de Qin, del que se convirtió en vasallo hasta su desaparición en -209.

WEI, duque (WEI GONG). Hijo del duque Huan, miembro de la casa real y señor de un feudo en la provincia de Henan, durante la dinastía de los Dong Zhou (Zhou del este, -770 a -256).

WEILEI. Monte en el estado de Lu. Algunos opinan que, en el *Zhuang zi*, es el nombre de un monte imaginario.

WEISHENG. En el *Zhan guo ce* ("Libro de los Estados Combatientes") se le llama Weisheng Gao. Era natural del estado de Lu. De su muerte se habla en el libro XXIX.

WEN, duque (WEN GONG). Soberano del estado de Jin en la época Chunqiu (Primavera y Otoño). Alcanzó la hegemonía sobre los demás estados chinos, y se le cuenta por ello entre los "Cinco Prepotentes" (*wu ba*). Ver nota 19 del libro XXIX.

WEN, marqués (WEN HOU). Soberano del estado de Wei en la época Zhan guo. Su nombre era Si, y también se llamaba Du. Amigo y discípulo de sabios renombrados.

WEN, rey (WEN WANG). 1. Su nombre era Ji Chang. Soberano de los Zhou, extendió ampliamente los dominios de su estadop (en el oeste de China) después de conquistar los pequeños estados vecinos. Tuvo como consejero a Lü Shang, y sentó las bases para que su hijo, el rey Wu, fundara la nueva dinastía Zhou. 2.Soberano del estado de Zhao. También llamado Huiwen, su nombre era He. Sucedió en el trono a su padre, el rey Wuling.

WEN BO XUEZI. Su nombre era Wen Bo, y Xuezi su sobrenombre. Taoísta del estado de Chu.

WEN ZHONG. Alto dignatario y ministro del rey Goujian del estado de Yue. Ver nota 40 del libro XXIV.

WU. Nombre de un antiguo estado de China, fundado por Taibo, hijo de Danfu.* Comprendía la actual provincia de Jiangsu y lo que hoy es el municipio de Shanghai, así como parte de las provincias de Anhui y Zhejiang. Su capital estuvo en Wu (hoy Suzhou). En el año -473 fue conquistado por el estado de Yue.

WU, marqués (WU HOU). Soberano del estado de Wei. Su nombre era Ji. Hijo del marqués Wen.

WU, rey (WU WANG) . Su nombre era Ji Fa. Fue en un principio soberano de los estados feudales del clan de los Ji (en las actuales provincias de Shaanxi y Gansu). En el año -1066 atacó y derrotó a Zhou, último emperador de la dinastía Shang, y fundó la nueva dinastía Zhou.

WU YUAN. Ver ZIXU

WUDING. Su sobrenombre era Gaozong, y su título imperial Yin wang ("rey de Yin"). Tras un sueño, hizo que buscaran por todo el imperio a Fuyue para que le sirviera como ministro.

WUGUANG. Vivió en tiempos de la dinastía Xia. Fue un gran músico (tocaba el chin), al que el emperador Tang ofreció el trono; su respuesta fue atarse una gran piedra a la espalda y arrojarse al río Lu.

WUZE. Nombre de Tian Zifang.*

WUZHUANG ("Sin afeites"). Nombre de una hermosa mujer, que luego de oir las enseñanzas del Tao dejó de maquillarse porque se había olvidado de su belleza.

XI PENG. Sabio del estado de Qi.

XIAN ZHAO. Samán que llegó a ser ministro del emperador Zhongzong de la dinastía Yin. Para algunos comentaristas, en el *Zhuang zi* se trata de un personaje imaginario.

XIANGCHENG. Nombre de un distrito de la actual provincia de Henan.

XIANGLI QIN. Filósofo moísta, máxima autoridad de la escuela del sur.

XIAOBO. Ver HUAN, duque.

XIAOJI. Hijo del emperador Gaozong de la dinastía Shang. Maltratado por su madrastra, murió de pena y amargura.

XISHI. Beldad del reino de Yue. Su padre era mercader de leña. El rey Goujian de Yue, derrotado por el rey Fuchai de Wu, se la ofreció para perderle, y así al final el ejército de Yue derrotó al de Wu.

XIWANGMU ("Madre Reina del Oeste"). Personaje de la mitología china.

Espíritu del Gran Yin (*Tai Yin*), se le describe con cola de leopardo y dientes de tigre. En el *Shan hai jing* se dice que tiene figura humana, con cola de perro y cabeza desgreñada.

XIWEI. 1. Mítico emperador de la antigua China. 2. Nombre de un historiador (libro XXV).

XU YOU. Personaje legendario. Eremita en el monte Qi (en la actual provincia de Henan), Yao quiso cederle el trono al conocer que era un sabio. Al oír esta proposición, Xu You se lavó en el río los oídos. Y otro eremita, llamado Chaofu, retiró del río los terneros que abrevaba, diciendo: "Me has ensuciado el agua". A su muerte, Yao le confirió el título de "duque de Qi".

XU WUGUI. Eremita del estado de Wei, natural de Minshan.

XUANYUAN. Nombre del Emperador Amarillo.

XU-AO. Pequeño estado en las fronteras de China en tiempos del emperador Yao.

XUYU. Probablemente se trata de Jieyu.*

YAN (o YOUYAN). Otro nombre del mítico emperador Shennong.

YAN. Antiguo estado de China, uno de los "siete prepotentes" (*qi xiong*) de la época Zhan guo. Comprendía el norte de la actual provincia de Hebei y el oeste de la provincia de Liaoning. Su capital fue Ji (sudoeste de Pekín). En guerra con el estado de Qi, llegó a ocupar más de setenta ciudades de este último durante un tiempo. Derrotado por el estado de Qin en -226, cuatro años después desapareció como estado independiente.

YAN HE. Sabio del estado de Lu.

YAN HUI (-521 a -490). Discípulo de Confucio. Natural del estado de Lu, como su maestro, su sobrenombre era Ziyuan.

YAN YUAN. Discípulo de Confucio. Natural del estado de Lu, su nombre era Hui, y su sobrenombre Ziyuan. Vivió pobremente y murió a los treinta y pocos años. Llorado por su maestro.

YANCHENG ZI. Ver YANCHENG ZIYOU.

YANCHENG ZIYOU. Discípulo de Nanguo Ziqi. Yancheng era su patronímico; su nombre, Yan, y Ziyou su sobrenombre. En el libro XXIV aparece como YANCHENG ZI ("Maestro Yancheng").

YANG. VerYANG ZI

YANG HU. Aparece en la obra como jefe de una tropa de saqueadores, de gran parecido físico con Confucio.

YANG ZHU. Ver YANG ZI

YANG ZI ("Maestro Yang", c. -395 a -335). Se llamaba Yang Zhu, y su sobrenombre era Ziju. Sabio taoísta, que vivió retirado del mundo. No se conocen los detalles de su vida. El *Zhuang zi* dice que fue discípulo de Lao Dan, pero no es probable.

YANG ZIJU. Ver YANG ZI

YANGANG DIAO. Eremita taoísta. Su nombre, *diao*, significa "llorar a un difunto (para consolar a sus deudos)".

YAO (O TANG YAO). Personaje legendario, probablemente caudillo de una confederación tribal a principios del segundo milenio a.n.e. Según los textos confucianos, Yao fue su título póstumo, Yiqi su patronímico, y Fangxun su sobrenombre. Hijo de Di Ku ("Ku el emperador"), subió al trono a los veintiun años y reinó durante setenta y dos años. Estableció su capital en Pingyang, que luego llamó Taotang. Abdicó en su misnistro Shun. Elevado por los confucianos a la categoría de "rey sabio" (*sheng wang*), como símbolo del modelo de gobierno por ellos preconizado.

YI. Célebre arquero de la antigua China.

YI JIE. Miembro de la corte del rey Wen del estado de Chu.

YIN. Otro nombre de la dinastía Shang.

YIN WEN. Natural del estado de Qi, participó junto con Song Jian* en la escuela de Jixia, Al igual que Song Jian, cuya filosofía comparte, fue discípulo de un tal Qianshou. El *Han shu* ("Libro de los Han"), que le incluye en la escuela de los nombres, cita una obra suya, el *Yin Wen zi*, perdida en época temprana. Los dos libros del *Yin wen zi* que han llegado hasta no-

sotros se suelen considerar apócrifos. Algunos le atribuyen dos libros del *Guan zi*.

YING. Capital del antiguo estado de Chu, situada en el actual distrito de Jiangling (provincia de Hubei).

YING. Nombre del rey Hui del estado de Wei (o Liang).

YINGYANG. Nombre de lugar, en Xiangyang.

YIYIN. Sabio, consejero del emperador Tang de la dinastía Shang. Yiyin era su patronímico, su nombre Zhi. Hábil cocinero, Tang se sirvió de sus aficiones culinarias para hacerle entrar a su servicio.

YOU. Nombre de Zilu.*

YOUDU. Lugar en el actual distrito de Miyun, en la provincia de Hebei.

YOUHU. Pequeño estado de las fronteras de China en tiempos del emperador Yu. Situado en el distrito de Hu de la actual provincia de Shaanxi.

YOULI. Nombre de una prisión de tiempos de la dinastía Shang. En ella el emperador Zhou mantuvo encerrado durante siete años al rey Wen de Zhou.

YOUYU (O YOUYUSHI). Título oficial del emperador Shun.* A veces aparece escrito simplemente Yu.

YU. Nombre de dos antiguos emperadores (transcripción fonética de dos caracteres diferentes, homófonos). 1. (segundo tono) Ver YOUYU. 2. (tercer tono) Primer emperador de la dinastía Xia. Nieto del soberano Zhuanxu, su patronímico era Si, y también se llamaba Wenming. Su feudo era Xiabo. En tiempos del emperador Shun consiguió dominar las inundaciones del río Amarillo. Shun le cedió el trono, en el que Yu permaneció por espacio de ocho años.

YUAN, príncipe (YUAN JUN). Duque Yuan (Yuan gong), soberano del estado de Song. Su nombre era Zuo; Yuan fue su título póstumo.

YUAN XIAN. También llamado Yuan Si y Zhong Xian. Discípulo de Confucio, natural del estado de Song. Su sobrenombre era Zisi, y después de la muerte de su maestro vivió retirado del mundo en el estado de Wei.

YUE . Nombre de un antiguo estado de China, fundado por Yu Zhong, hijo de Danfu.* Su centro era la actual provincia de Zhejiang. Su capital era Huiji (hoy Shaoxing, en Zhejiang). En guerra con el vecino estado de Wu, lo acabó por conquistar el año -473. En su apogeo se extendió por las actuales provincias de Jiangsu, Anhui y Jiangxi. En -306 fue conquistado por el estado de Chu.

YU-ER. Gastrónomo de la antigua China.

YUNJIANG ("Mariscal de la Nubes"). Espíritu de la nubes, que en el *Zhuang zi* simboliza la inteligencia que se esfuerza por conocer.

YUQIANG. También llamado Yujing. Espíritu de las aguas, con cara de hombre y cuerpo de pájaro. Viaja cabalgando dragones. Habita en el mar septentrional.

ZANG. Región próxima al río Wei, no lejos de la actual Xi-an (provincia de Shaanxi)

ZENG. Ver ZENG SHEN.

ZENG SHEN. Ver ZENG ZI.

ZENG ZI ("Maestro Zeng", -505 a -435). Su nombre completo era Zeng Shen. Natural de Wucheng, en el estado de Lu, fue discípulo de Confucio y dechado de piedad filial. Pese a ello, sus padres le odiaban, y a menudo le daban palizas de muerte cuando era niño.

ZEYANG. Sobrenombre de Peng Yang. Era natural del estado de Lu.

ZHAN ZI ("Maestro Zhan"). Sabio taoísta del estado de Wei, cuyo nombre era Zhan He.

ZHAO. Uno de los siete poderosos estados (*qi xiong*) de la épcoa Zhan guo. Fundado en -376 a raíz de la desmembración del estado de Jin. Ocupó el centro y norte de la actual provincia de Shanxi, el oeste de la de Hebei y el nordeste de la de Shaanxi. Su capital fue primero Jinyang (al sudeste de la actual Taiyuan), y después Handan (en la actual provincia de Hebei). Fue conquistado por el estado de Qin en el año -222.

ZHAO, rey (ZHAO WANG). De nombre Zhen, era hijo del rey Ping del estado de Chu. Ver nota 12 del libro XXVIII.

ZHAO WEN. Célebre por su arte tocando el chin (especie de laúd chino)

ZHAOXI, marqués (ZHAOXI HOU). Se refiere al marqués Zhao (Zhao hou) del estado de Han.

ZHE, río (ZHE HE). Es el Zhejiang, río que da nombre a la provincia homónima.

ZHENG. Antiguo estado de China, fundado por el duque Wu de Zheng tras la conquista de los estados de Kuai y de Dongguo. Su capital estuvo en Xinzheng (actual provincia de Henan). En el año -375 fue conquistada por el estado de Han.

ZHENG KAOFU. Alto dignatario (*da fu*) del estado de Song, antepasado de Confucio en décima generación. Los tres caracteres de su nombre significan: "rectitud", "probar" y "padre" (hombre de probada rectitud).

ZHI. Pequeño estado fronterizo con China en tiempos del emperador Yao. También llamado Kuai.

ZHI. Este nombre aparece en el *Zhuang zi* designando a dos personajes diferentes (en realidad se trata de dos caracteres distintos homófonos): 1. Zhi el Bandido*. 2. Primer ministro del estado de Yan. Su nombre era Zizhi. Más datos sobre su vida en la nota 18 del libro XVII. (N.B. Salvo en el libro XVII, en los demás casos se refiere al primero).

ZHI EL BANDIDO (DAO ZHI). Célebre bandido de la antigua China, del que no se sabe con certeza ni de dónde era, ni de qué época. He aquí las diferentes versiones: 1. Liuxia Zhi, hermano menor de Liuxia Ji,* y contemporáneo del duque Zhuang de Lu (Cheng Xuanying); 2. Célebre bandido del estado de Qin (Li Qi); 3. Célebre bandido de tiempos del Emperador Amarillo (Sima Qian).

ZHONG. Ver WEN ZHONG

ZHONGNI. Sobrenombre de Confucio.

ZHONGSHAN. Antiguo feudo de China, en el actual Dingxian de la provincia de Hebei. Se hallaba en la frontera del estado de Wei.

ZHONGYANG. Uno de los doce legendarios emperadores de la remota antigüedad china.

ZHOU. Nombre de Zhuang zi.

ZHOU (dinastía). Se distingue la dinastía Zhou del Oeste (Xi Zhou) de la dinastía Zhou del Este (Dong Zhou). La primera fue fundada por el rey Wu de Zhou* en -1066, y desapareció en -771 con la muerte violenta del rey You. Fue la época de máximo esplendor de la sociedad esclavista, con un acabado sistema patriarcal basado en el gobierno por los ritos (*li zhi*). Confucio hizo justamente del retorno a los ritos de Xi Zhou el núcleo de su doctrina. La dinastía Zhou del Este comienza en -770, cuando el rey Ping traslada la capital de Hao (cerca de la actual Xi-an, Shaanxi) a Luoyi (hoy Luoyang, Henan). Comienza entonces el llamado período de "Primavera y Otoño" (Chun qiu), seguido por el de los "Estados combatientes" (Zhan guo). La dinastía entró en una progresiva decadencia hasta su desaparición en -256.

ZHOU. Último emperador de la dinastía Shang. Su nombre era Shouxin, y su sobrenombre Shoude. Era de una gran fuerza física y de verbo fácil. Le gustaba el vino y las mujeres. El rey Wu de la casa Zhou le derrotó, y Zhou pereció abrasado. Ordenó que arrancaran el corazón a su tío Bigan.

ZHOU, duque (ZHOU GONG). Se llamaba Ji Dan. Era hijo del rey Wen de Zhou, y hermano menor del rey Wu. Antepasado de los soberanos del estado de Lu, ayudó a su hermano a derrocar la dinastía Shang, y fue el organizador de las instituciones de la dinastía Zhou, ensalzadas por Confucio, quien le consideraba uno de los mayores sabios de la antigüedad. Ver nota 30 del libro XXIX.

ZHU XIAN. Nombre de un taoísta.

ZHUANG, duque (ZHUANG GONG). Soberano del estado de Lu.

ZHUANG ZHOU. Patronímico y nombre de Zhuang zi.

ZHUANXI. Mítico emperador de la antigua China. Nieto del Emperador Amarillo, se llamaba Gaoyang, y también Emperador Negro (*Xuan di*), por ser oscuro el color del norte, donde estaba su palacio, el Palacio Negro (*xuan gong*).

ZHUOLU. Monte situado al sudeste del distrito de Zhuolu, en la actual provincia de Hebei.

ZHURONG. Uno de los doce legendarios emperadores de la remota antigüedad china.

ZI ZHOU ZHIBO. Ver ZI ZHOU ZHIFU

ZI ZHOU ZHIFU. Eremita taoísta. Su patronímico era Zi, su nombre Zhou, y Zhifu su sobrenombre. Otro sobrenombre era Zhibo.

ZICHAN. Sobrenombre de Gongsun Qiao, sabio ministro del estado de Zheng en la época Primavera y Otoño.

ZIGAO. Sobrenombre de Shen Zhuliang, alto dignatario (*da fu*) del estado de Chu y gobernador del distrito de Ye. El título de duque se lo había atribuído ilegítimamente.

ZIGONG (-520 a -456). Sobrenombre de Duanmu Si, discípulo de Confucio. Natural del estado de Wei, fue célebre por su elocuencia. Se dedicó a los negocios (hizo una gran fortuna) y a la política (ministro en los estados de Lu y de Wei).

ZILAO. Sobrenombre de un discípulo de Confucio llamado Qin Lao. Otro de sus sobrenombres era Zikai. Natural del estado de Wei.

ZILU (-542 a -480). Sobrenombre de Zhong You, discípulo de Confucio. Originario de Bian, en el estado de Lu, era de natural impetuoso y violento. Sirvió en la corte del estado de Wei, y a causa de las intrigas palaciegas acabó ejecutado por orden de Kuaigui, soberano de Wei.

ZIQI. Para unos, se trata de Sima Ziqi, del estado de Chu (posiblemente ministro de la guerra). Para otros, es Nanguo Ziqi (V. Glosario).

ZIXU. Sobrenombre de Wu Yuan. Amonestó al rey Fuchai del estado de Wu, el cual le ofreció la espada *shulou* para que se suicidara. Su cadáver fue introducido en un saco de piel de caballo y en forma de buho, y arrojado al río Yangzi. Antes de darse muerte, dijo a sus hombres que le sacaran los ojos y los colgaran en la puerta este de la capital, para poder ver la entrada en ella del ejército de Yue (estado vecino, enemigo de Wu).

ZIYANG. Ministro del estado de Zheng

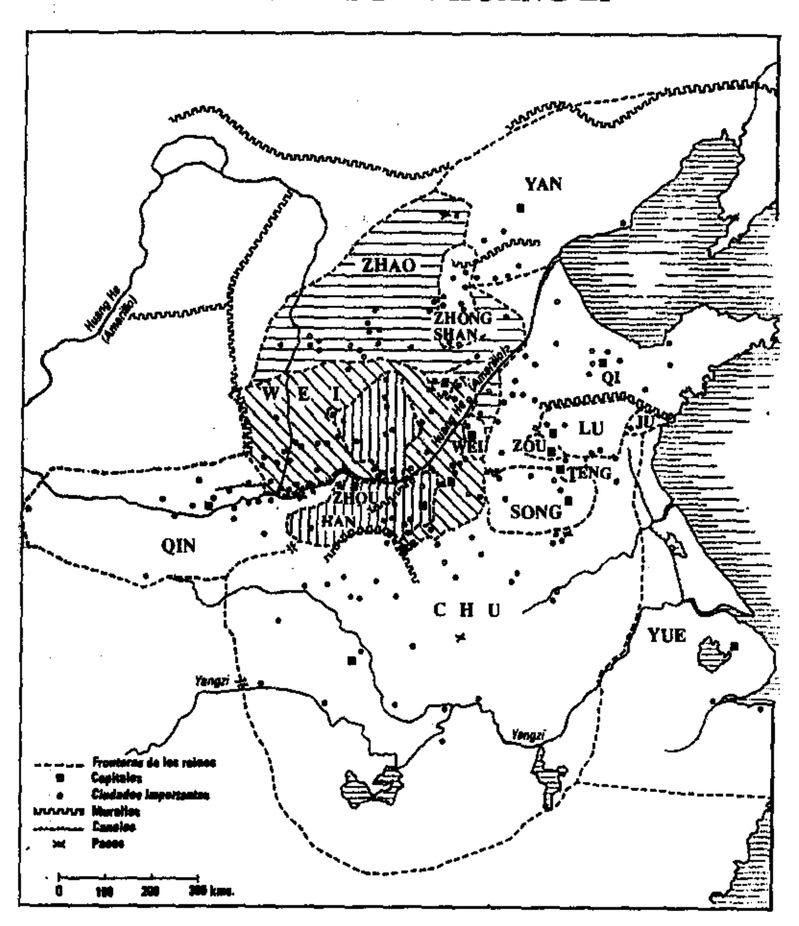
ZIZHANG. Sobrenombre de Zhuansun Shi, discípulo de Confucio. Natural del estado de Chen, uno de los capítulos de las "Analectas" (*Lun yu*) lleva su nombre por título.

ZONG. Pequeño estado en las fronteras de China en tiempos del emperador Yao. También llamado CONG.

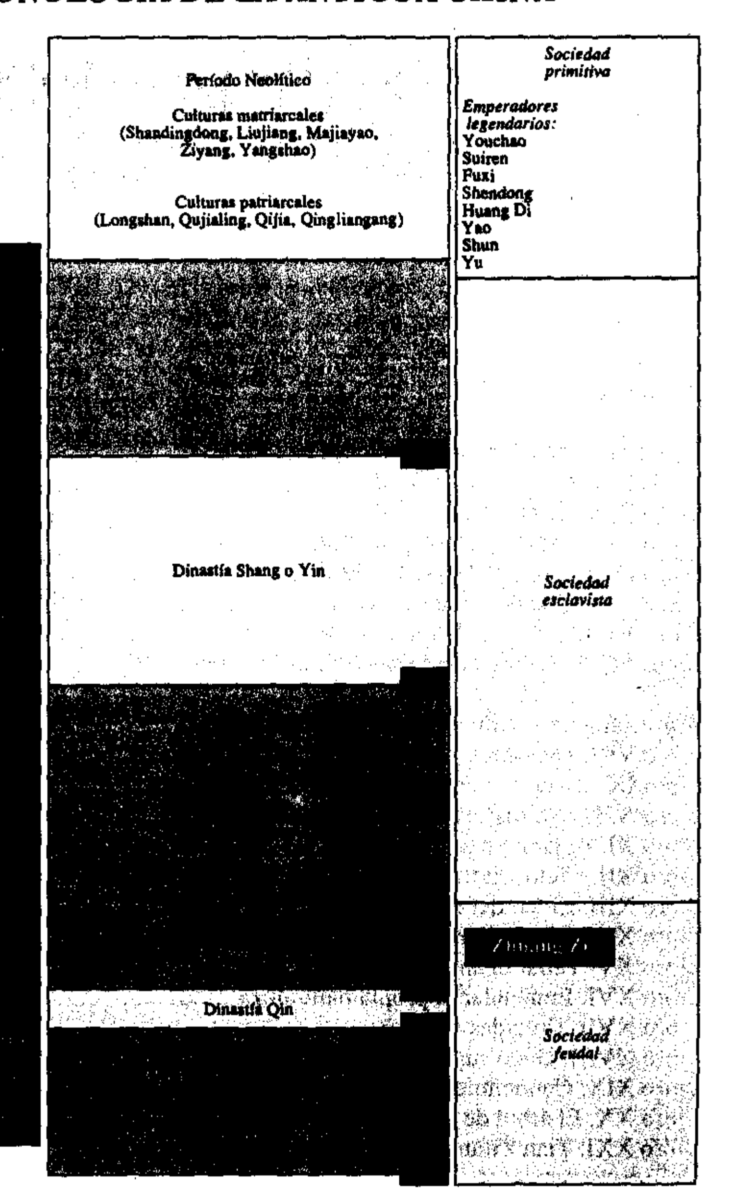
ZOU. Estado de la antigua China, situado en el territorio del actual Zouxian ("distrito de Zou") en la provincia de Shandong.

ZUNLU. Uno de los doce legendarios emperadores de la remota antigüedad china.

CHINA EN TIEMPOS DE ZHUANG ZI



CRONOLOGÍA DE LA ANTIGUA CHINA



SUMARIO

Introducción 7
Bibliografía escogida 25

Primera Parte: Libros Interiores Nei Pian 33
Libro I. En placentera libertad 35
Libro II. De la unidad de los seres 42
Libro III. Lo principal para alimentar la vida 54
Libro IV. El mundo de los hombres 57
Libro V. Signos de rebosante virtud 70
Libro VI. El maestro de linaje universal 79
Libro VII. De cómo han de ser los reyes y emperadores 92

Segunda Parte: Libros Exteriores Wai Pian 99
Libro VIII. Dedos pegados 101
Libro IX. Cascos de caballo 106
Libro X. Desvalijadores de arcas 109
Libro XI. Dejar en paz 114
Libro XII. Cielo y tierra 124
Libro XIII. El tao del cielo 138
Libro XIV. Movimientos celestes 148
Libro XV. Tallar el ánimo 159
Libro XVI. Enmendar la propia naturaleza 163
Libro XVII. Crecidas de otoño 167
Libro XVIII. Gozo supremo 180
Libro XIX. Conocimiento profundo de la vida 187
Libro XX. El árbol de la montaña 198
Libro XXI. Tian Zifang 209

Libro XXII. Viaje boreal de Entendimiento 219

Tercera Parte: Libros varios Za Pian 231
Libro XXIII. Gengsang Chu 233
Libro XXIV. Xu Wugui 244
Libro XXV. Zeyang 259
Libro XXVI. Las cosas exteriores 271
Libro XXVII. Palabras alegóricas 279
Libro XXVIII. De los reyes que abdicaron 284
Libro XXIX. Zhi el bandido 296
Libro XXX. De las espadas 309
Libro XXXI. El viejo pescador 314
Libro XXXII. Lie Yukou 321
Libro XXXIII. Bajo el cielo 329

Notas 341
Notas al libro I 341
Notas al libro II 326
Notas al libro III 351
Notas al libro IV 353
Notas al libro V 357
Notas al libro VI 358
Notas al libro VII 364
Notas al libro VIII 367
Notas al libro IX 369
Notas al libro X 371
Notas al libro XI 373
Notas al libro XII 377
Notas al libro XIII 382
Notas al libro XIV 384
Notas al libro XV 389
Notas al libro XVI 390
Notas al libro XVII 391
Notas al libro XVIII 395
Notas al libro XIX 396
Notas al libro XX 400
Notas al libro XXI 403
Notas al libro XXII 405